

عالم الفكر

المجلد العاشر - العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٩

الإغتراب



✓



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبوزيد
محرر التحرير: أحمد مشاري العدواني

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل - مايو - يونيو - ١٩٧٩
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

المحتويات

الاغتراب

٣ بقلم مستشار التحرير	التمهيد
١٣ الدكتور قيس النوري	الاغتراب - اصطلاحا ومفهوما وواقعا
٤١ الدكتور حسن حنفي	الاغتراب الديني عند فيورباخ
٦٩ الدكتور حبيب الشاروني	الاغتراب في الذات
٨٣ الدكتور فتح الله خليل	الاغتراب في الاسلام
٩٩ الدكتور مراد مراد وهبة	الاغتراب والوحي الكوني
١١٢	ندوة حول مشكلة الاغتراب

• • •

شخصيات وآراء

١٤٧ الدكتور منى سعد ابو ستة	الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح برتولد برشت
-----	--------------------------------	---

• • •

مطالعات

١٧٥ الدكتور احمد ابو زيد	اصوات من الماضي
١٩٩ الدكتور يوسف عز الدين	جول فيرن والادب العلمي

• • •

من الشرق والغرب

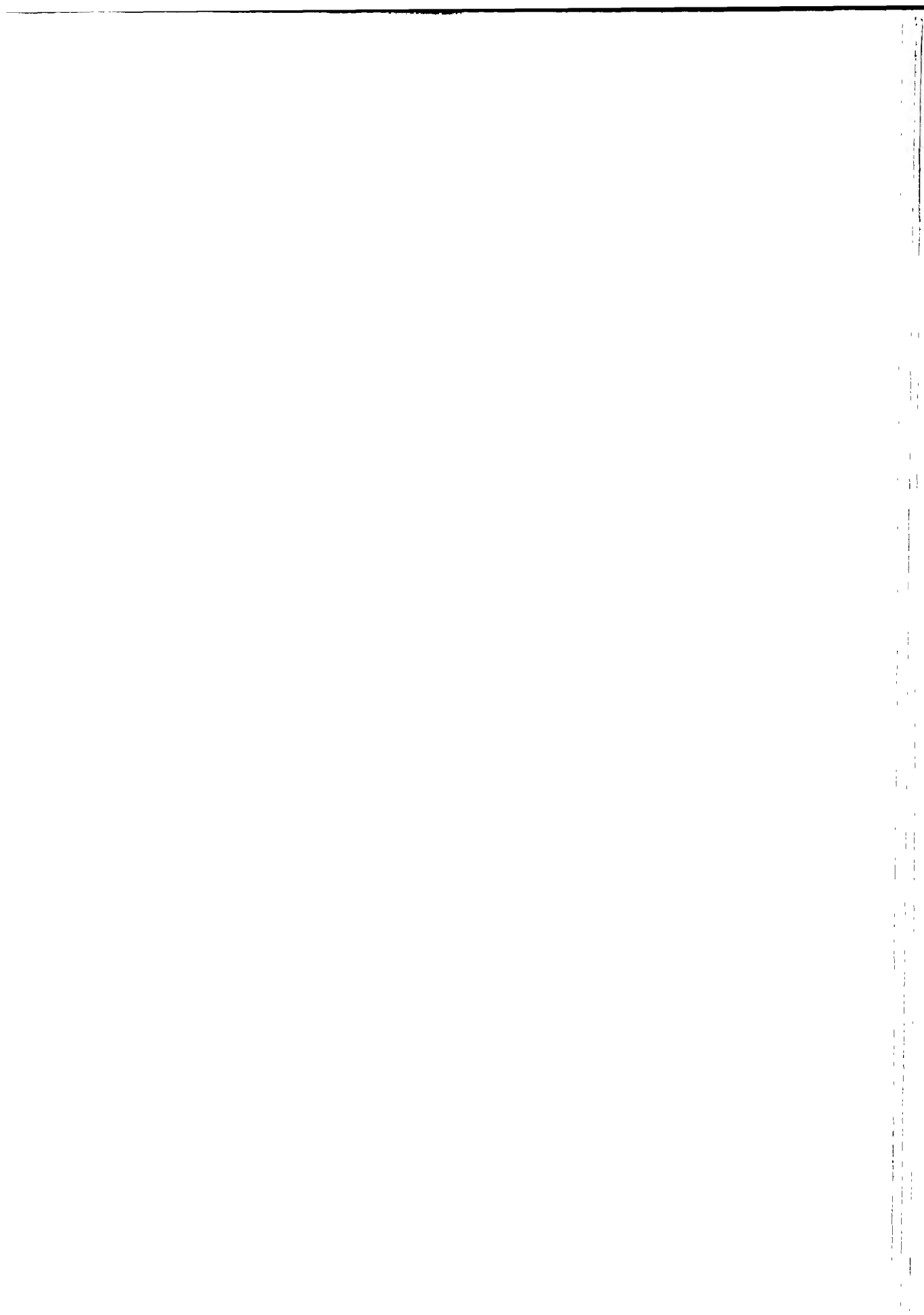
٢٢٣ ترجمة الدكتور جوزيف نسيم	نقاط التلاقى والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق
-----	---------------------------------	---

• • •

صدر حديثا

٢٤٩ مرض وتحليل الدكتور سعد زغلول	الفن الاسلامي . لغته ومعناه
٢٦١ مرض وتحليل الدكتور الفاروق زكي يونس	علم الاجتماع - الطلاب والمجتمع
٢٧٣ مرض وتحليل الدكتور محمد جواد رضا	مستقبل الكتابة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم



الاغتراب

تمهيد

أفلحت مشكلة الاغتراب ، باعتبارها حالة مميزة للانسان في المجتمع الحديث - في أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافي في الوقت الحالي ، وان تظهر كموضوع أساسي في كثير من الكتابات الادبية والاعمال الفنية والبحوث الاجتماعية والانثربولوجية والدراسات الفلسفية ، واصبح المنطوى على نفسه يظهر في هذه الاعمال مغتربا من الناس ، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه ، يعاني عذاب الوحدة والعجز عن الاتصال بالآخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوع روايات عديدة عميقة لعل من أشهرها رواية الاديب الفرنسي البير كامى Albert Camus « الغريب L'Etranger » التي يعالج فيها مشكلة الشاب الفرنسي الجزائري ميرسو Mersault الذي يعمل في إحدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من أبناء طبقته في شقته التي يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقى فيها بفتاته في نهاية الاسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ، ولكنه مع ذلك يجد صعوبة في فهم المجتمع الذي

يعيش فيه ، اذ كان يفتقر الى كثير من الصفات التى يجب ان يتمتع بها اى شخص عادى لكى يتقبله المجتمع ويتعامل معه . كانت تنقصه القدرة على مسايرة الآخرين اى على (النفاق الاجتماعى) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رايه الصريح الموضوعى (البارد) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليها من « خارج » ، وبذلك كان يعاني من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة في اعماق الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckett وأونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثربولوجيين الذين يركزون بحوثهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم The Lonely Crowd اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالضالة تحت وطأة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتى لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صباغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوفاك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الرأسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره واساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من أن « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والرأسمالى .

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعاني من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفاهيم الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والآراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الراى واسلوب المعالجة فان كل المحاولات التى بدلت حتى الان تدور حول امور معينة بالذات تشير كلها الى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانعزال ، والعجز عن التلاؤم ، والاختفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وايضا انعدام الشعور بمفردى الحياة .

ولقد ارتبط الاغتراب - المصطلح والمفهوم - في اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ،
والقى ذلك على الفكرة كثيرا من الظلال ، ووجه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة
بالذات ، كما أدى الى ان يمتنع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية أن تمتد
هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من أن كتابات هيجل وماركس - وكتابات الاخير بالذات وبوجه
خاص - كانت هي العامل الاساسي في توجيه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام
بدراسته ، فان المفهوم ذاته أقدم منهما بكثير ، كما أن (حالة) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا
من أن تعتبر قاصرة على المجتمع الصناعى الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب (ظاهرة)
انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، او
على الأقل ازداد الانتباه اليها فى المجتمع الصناعى الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية
والسياسة ، التي لا بست التحول الصناعى في القرن التاسع عشر ، والتغيرات الجذرية
العميقة التي نجمت عن ذلك التحول .

فهناك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليونانى القديم ، وكثير من مؤرخى الفلسفة
يردون الفكرة الى كتابات افلاطون ونظريته عن الفيض، ويتبعون ظهورها وتطورها في افلاطونية
الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعالجتها في كتابات العديد من الفلاسفة الاجتماعيين في
اوروبا وبخاصة فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وسوف يجد القارئ في هذا العدد
اشارات الى هذا كله في اكثر من دراسة ، كما سيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام،
فضلا من بض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية او التقليدية او غير الصناعية
جاءت على لسان الاساتذة الذين اشتركوا في «الحوار» او «الندوة» التي عقدت في الاسكندرية
لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شأنها تعزيز القول بأن الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة
بمجتمع معين او تنظيم اجتماعى اقتصادى بالذات وانما هي (ظاهرة) يمكن ان ترصدها وتدرسها
في كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ،
كما ان (شدة) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختلاف هذه الثقافات والاطماع
الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لها اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا ان هذه الاصول
لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهيم George Lichtheim
نتيجة للتغيرات التي طرأت على التفكير الاوروبى في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية)
وتخلصه من المؤثرات الغيبية والدينية والميتافيزيقية ، وسيطرة الاتجاه التجريبي الواقعي
عليه ، الى أن تعرض لها هيجل وماركس وارتبطت بكتابتهما ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض
هيجل في كتاباته اللاهوتية المبكرة والتي لم تنشر على اية حال الا في اوائل القرن العشرين -
لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الدينى ، وان كان

ما ذكره عن ان الدين يؤلف اغتراب الانسان عن وجوده الحقيقى هو فكرة (فوير باخية) أصيلة وخالصة حسب ما يقول ليشتهام ، كما ان محاولته التي اشار اليها الدكتور حسن حنفي في دراسته في هذا العدد لتحويل الثيولوجيا (اللاهوت) الى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تأملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فانه يمكن القول ان ثمة علاقة او رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذي ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير **للروح المغترية** ، وبين النظرة **بعد الدينية** - أن صرح هذا التعبير - التي جاءت بعد ذلك ، نظرا لان هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الاغتراب من المضمون الميتافيزيقي الاصيل الى المضمون الواقعي المحسوس ، وهي توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات « الهيجليين الشبان » وبخاصة في كتاب ماركس « **مذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤** » ، وهو الكتاب الذي يعرف عادة باسم « **مذكرات باريس لعام ١٨٤٤** » . ففي هذه **المذكرات** التي لم تنشر على اى حال الا في عام ١٩٣٢ ، والتي لم يصبح لها تأثير حقيقى قوى وفعال الا بعد عام ١٩٤٥ ، اى بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد ان مفهوم الاغتراب افلح في أن يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ظل يطبعه في كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الاغتراب خاصية مميزة « للوجود الانساني في العالم » بل أصبح ينظر اليه على انه مرتبط بوجود الانسان في « عالم تاريخى معين » هو عالم « العمل المغترب » .

هذا معناه ان الماركسية لا تعتقد ان الاغتراب هو « حالة » أبدية ، او انه « لعنة » لا يمكن التخلص منها أو رفعها عن الانسان ، لانه نجم في الاصل عن وجود بعض الملابس والاوزاع والظروف التاريخية ، وبذلك فانه يمكن تغييره هذه « الحالة » اذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر افضل ، ومن هنا تحاول الماركسية ان تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها ان تحقق خلاصها من هذا الاغتراب . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول او نقدها ، فان ما يعنينا الآن هو ان الماركسية ترى ان الاغتراب حالة وجدت في ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وان أساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « اغتراب العمل » الذي يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الرأسمالى . فالاغتراب على ما يقول جورج نوفاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهي ان ما يبتكره الانسان وينتجه بيديه وعقله لن يلبث ان يتحول ضد الانسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فان هذه الابتكارات التي يبتكرها الانسان تزيد من عبوديته بدلا من ان توسع من حريته ، وتسلبه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التي يتميز بها الانسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فان الاغتراب في صورته واشكاله المختلفة ليس الا نتاجا لعجز الانسان امام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما انه نتيجة طبيعية لجهل الانسان بالقوانين التي تسيّر هذه القوى ، وبذلك فانه يمكن تقليص هذا

الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التي يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهي اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامها في « الانتاج الجماعي » .

واذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب عن طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترب » لم تكن هي التي اخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن في علاقته بالدولة هي نقطة الانطلاق او البداية في تفكير ماركس الفلسفي والسياسي والاجتماعي ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو ان بعض الحوادث الصغيرة التي وقعت في اقليم الرين في المانيا عامي ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل تزايد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هي التي جعلت ماركس ينتهي الى ان الدولة التي يفترض انها تمثل «الصالح الجماعي» كانت تمثل في حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة - حسب ماتقتضيه نظرية العقد الاجتماعي - انما يمثل في رأي ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعني تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التي كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفي تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التي ضمنها «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤» وواضح من هذا ان هيجل كان اسبق في حقيقة الامر من ماركس في قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانساني ، كما انه رد اغتراب العمل الانساني الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى ان حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة ، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجهد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة في اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثاني هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التي كانت تدور في الاصل في ذهنه ، اي ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور في ذهنه ، وفي هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التي تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا فحين يعمل الانسان وينتج فانه يفصل نفسه في الحقيقة من نتاج عمله ، لان كل ما يعمل به ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثروبولوجي الرئيسى للعمل المغترب ، ومن هنا توصل الى ان كل عمل هو بالضرورة عمل مغترب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بان يفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه الحدة والقوة والوضوح في المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهي الاشكال التي تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم لويس مورجان Lewis Morgan وبخاصة في كتابه « المجتمع القديم » (Ancient Society) ، وهو الكتاب الذي اعتمد عليه انجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة ان الكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في امريكا يعتبرونه من أهم المصادر الاساسية للماركسية ، وبحيث ان تدريسه كان محرمًا حتى وقت غير بعيد في عدد من الجامعات الامريكية .

ففى هذه الاشكال المبكرة والسابقة على الزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمه نوع من (التوحيد) بين الانسان والعمل . كان هذا التوحد خاصية اساسية تميز حياة الجمع والالتقاط التى تعتبر أولى وأبسط مظاهر النشاط الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى التى عرفها المجتمع الانسانى فى تاريخه ، كما انها تعتبر فى نظر مورجان اكثر هذه المراحل بدائية وتأخرًا ، كما انه كان من المميزات الاساسية لحياة الصيد والقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يزيل الغابات والحشائش بنفسه من منطقة معينة من الارض ويعكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزف كل قواها وخصوبتها ، لكى ينتقل بعد ذلك الى قطعة ارض اخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكون هناك نظام ثابت للملكية الارض ... ففى هذه الاشكال المبكرة أو « البدائية » للانتاج كان الانسان يشارك فى كل خطوة من خطوات العمل ، بما فى ذلك صنع ادوات الانتاج ذاتها ... كان هو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التى كان يستخدمها فى الحصول على الدرنات من باطن التربة أو فى اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والالتقاط ، وكان هو الذى يصنع القسى والسهم ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لكى يخفيها عن الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقتلها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التى يستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسمك ، وذلك فى مجتمعات الصيد والقنص التى تمثل المرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادى فى تاريخ البشرية حسب رأى مورجان ، كذلك كان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامه وملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه وجزءا من جماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحببة اليه ، ويؤاخي بينه وبينها على ما يفعل فى الوقت الحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية فى اواسط وشرق افريقيا . وهكذا كان الانسان الزارع فى بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذى يستهلكه هو وافراد جماعته وبذلك كان يعرف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابط شخصية تقوم فى الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان فى هذه المراحل المبكرة لم يكن مفتربا من العمل الذى يمارسه او من ادوات الانتاج التى يستخدمها فى العمل ، او من (السوق) الذى ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعى فى ممارسة العمل الذى كان ينظر اليه كوحدة لاتجزأ

ويشارك في ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشارك فيها ، بل انه هو نفسه كان أحد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكان « اغتراب العمل » بدأ وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعة الحديثه والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعى من تقسيم للعمل ومن تخصص دقيق ادبا في آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها او استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها، حتى وان لم يكن يدرك معناها أو يعرف مغزاها وأهميتها في العملية الانتاجية أو في نسق الانتاج كله لقد أدى التخصص وتقسيم العمل الى أن تمر صناعة الدبوس مثلا بثمانى عشرة خطوة متميزة يتوفر على كل خطوة منها أشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، والى ان تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسمار في مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسمار وانما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذى يمكن معه ان تتم كل اجراء العمل المختلفة مستقلة احداها عن الاخرى تمام الاستقلال ثم تضم بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الاتفاق وسرعة الانجاز، كما انه يتركز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التى تساعد على انجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدي في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التى تحتل مراكز اجتماعية متفاوتة ، كما هو الشأن في موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض أو حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعى - الجزء الثانى الانساق ، الطبقة الثانية ، صفحة ٢١٧) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا عن العمل فى اشكاله « البدائية » أو الاقل تطورا ، بل وايضا عن أشكال الانتاج الصناعى البسيط الذى لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التى كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب أو الدباغة كان معروفا لكل افراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مقلقا على غير أعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل في المهنة يعرف بالضبط معنى وأهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « (المرجع السابق ، صفحة ٢١٨) . فكان نظام تقسيم العمل الذى يعتبر من أهم مميزات النظام الصناعى الحديث قد أدى الى أن تصبح الناحية الفنية التى يتضمنها الدور الذى يقوم به أى عامل من المشتركين في الانتاج مجهولة تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون أدوارا مختلفة . ولكن الأشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل أهمية او معنى

العمل الجزئى الذى يمارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل عنه وعن وسيلة الانتاج وعن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كإنسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك فى ظل هذه الصناعات الكبرى فى اتخاذ القرارات او رسم السياسات التى تؤثر فى حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها فى هذا الصدد ، اذ يقول فى كتابه Community ان اكبر مساوئ تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء فى آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، او ما الى ذلك ، وبدا يتحول العامل وعمله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها فى ذاتها وبذاتها .



ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف أن نقصر الاغتراب على اغتراب العمل أو أن نربطه بنظام اقتصادى محدد بالدات . فكما سبق أن ذكرنا فإن الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان نتبعها بشكل أو باخر فى مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتحيز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه والثقافة التى يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة أو الشعبية التى تسود فى هذه الثقافات والتى يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد افلح الكثيرون من علماء الاجتماع فى اول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك فى أن يتبعوا « ظاهرة » الاغتراب فى مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة (الاغتراب) فى كتاباتهم - لسبب أو لآخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم عن الانتحار من افضل هذه الدراسات وتميزه الشهير بين اشكال الانتحار الثلاثة ليس فى حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التى تؤدي بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دور كايم يؤمن بأن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، أو انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والى الحالات النفسية التى يمر بها الفرد ، أو حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلافية أو العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار (ظاهرة) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها فى ضوء البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة . ولقد ميز دوركايم - كما نعرف جميعا - بين ثلاثة انواع أو أنماط من الانتحار ، هى الانانى والايثارى والانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومى Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الانانى » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى أن يجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التى تصدر منهم هم أنفسهم ، مما يؤدي بهم فى النهاية الى الانعزال عن المجتمع وفقدانهم لتأييد الجماعة التى يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة فى تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . اما النمط الايثارى من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التى تتمثل فى قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

انسطوة تماما بطريقة تمنحى معها شخصية الفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متمايز ومنفصل عن الجماعة التى ينتمى اليها والتي يستمد منها كل مقوماته . ففى مثل هذه المجتمعات تكون حياة الفرد - من حيث هو فرد - قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجأ الفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط أو على الاقل يستجيب لهذه الضغوط . أما النمط الثالث فانه يظهر نتيجة اخفاق الفرد فى أن يتوافق مع المجتمع ، أو على الاصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئة ، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد للتجاوب معها ، أو حين تنهدم من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالفسمير الجمعى** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيود الاجتماعية التى توجهه فيتخبط فى تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجد فى هذا التحليل صدق لكثير من آراء هيجل فى « حالة الاغتراب » ، وإن كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضيق الذى أراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر أن يحصره فيه ، والذى تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع فى هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك أن عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بدراساتهم للاغتراب فى المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب فى مختلف صورته بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا أن يتتبعوا أسبابه فى المجتمع القربى ، والأمريكى بالذات ، فى ذلك التمزق الذى يعانى منه ذلك المجتمع والذى يتخذ شكل العنف والتحرر الجنسي والحركات المتطرفة التى تنم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثة . وهذا مجال تدلى فيه الانثروبولوجيا بدلوها وتسهم فيه فى الوقت الحالى اسهامات عميقة ، خاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتدت الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التى كانت ولا تزال فى بعض الكتابات - يطلق عليها اسم المجتمعات « البدائية » ، والتى تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كله من تصدع فى الابنية الاجتماعية والثقافية التقليدية وتهدم فى المعايير والقيم التى كانت تحكم سلوك لناس وتصرفاتهم . وصحيح أن مصطلح الاغتراب لم يظهر فى الكتابات الانثروبولوجية الا منذ عهد قريب جدا ، ولكن المفهوم نفسه وجد له تعبير فى كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ من القبيلة » أو تصدع الانتماء القبلى **detribalization** .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التى تعالج مشكلات التغير البنائى فى المجتمعات الافريقية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفى كل ابعادها الا فى اطار مفهوم « الاغتراب » ولقد خضعت المجتمعات القبلية فى الدول التى كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير من التغيرات الجذرية التى نجمت عن ادخال نظم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التعدين وتغير الانساق القانونية التقليدية أو القانون العرفى واستبدال القوانين الاوروبية بها ، بل وتغير النظم السياسية القبلية المتوارثة والتى كانت تقوم فى الاغلب على أسس القرابة والانتماءات العشائرية بنظم اخرى جديدة . وقد أدت هذه التغيرات كلها وبخاصة التعليم وتوفير بعض فرص العمل فى المراكز الصناعية الى انسلاخ عدد من افراد هذه الجماعات

القربانية عن مجتمعاتهم وثقافتهم الاصلية نتيجة لتقبلهم انماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتميز والتفرد على بقية أعضاء القبيلة ، فنبذوا القيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالى ، وفى الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول الى المجتمع الاوربى او المجتمع الغربى الذى امنتقوا بعض افكاره ونظمه واساليب معيشته وحياته ، واصبحوا بالتالى يحيوى حياة « هامشية » لا ينتمون فيها الى مجتمع معين بالذات او ثقافة واضحة المعالم بعد ان اغتربوا عن مجتمعاتهم الاصلية وعن انفسهم ، وهذه الاوضاع التى درسها علماء الانثروبولوجيا في المجتمعات القبلية فى افريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته « اغتراب المثقفين » فى المجتمعات النامية او مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو أن نخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .



والذين قراوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد أن يكونوا قد ادركوا أن الرواية تحاول ان تعالج بطريقتها الخاصة هذه المشكلة . أى مشكلة الاغتراب . فالشخص الذى كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعله يبدو غريبا في نظر المجتمع الذى كان يهزأ منه وينبذه ويبتعد عنه . ولكن بمرور الزمن تزايد عدد الشاربين (المجانين) وتناقص عدد (العقلاء) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الاوضاع واصبح (العقلاء) قلة تعرضت لسخرية الاكثرية (المجنونة) التى كانت تنظر الى هذه الاقلية على انها غريبة الاطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنون من تلك الاقلية الى بقية أفراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد فى آخر الامر كان يابى على نفسه أن يشرب من النهر حتى لا يفقد عقله . ولم يكن يريد أن يفقد تميزه وتفرده وشخصيته وعقله وقيمه . . . كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذى ينتمى ولا ينتمى اليه ، وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد امامه فى آخر الامر يشرب من النهر حتى يساير بقية أفراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمثابة (انتحار) بالنسبة اليه ، لو اننا نظرنا الى الامر من وجهة نظر اميل دوركايم .



وعلى الرغم من أن هذا العدد يضم من الدراسات عن الاغتراب اكثر مما تعودنا ان تقدمه فى الاعداد السابقة عن أى موضوع واحد ، فلا تزال هناك جوانب أخرى لهذه (الظاهرة) لم نطرقها ، وان كنا نرجو أن نعود اليها فى الاعداد المقبلة ان شاء الله ، كما نرجو ان نخصص عددا كاملا عن اغتراب المثقفين او « أزمة المثقفين » كما هو الاصطلاح الشائع الان . وسوف يرى القارئ ان هذا العدد يضم الى جانب المقالات الخاصة عن الاغتراب ندوة او حوارا اقيمت بالاسكندرية واشترك فيها اربعة من الاساتذة الذين اسهموا بدراساتهم ، وناقشوا بعض الاراء التى اثاروها فى هذه الدراسات ، وكثيرا من الافكار الاخرى التى فرضت نفسها فرضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكى نقدمها ضمن العددون ان ندخل عليها أية تعديلات تذكر حتى نحفظ بثلقاتيتها . وهذه تجربة أولى نرجو أن تتكرر فى اعداد اخرى مقبلة اذا اثبتت هذه التجربة نجاحها .

قيس النوري

الاغتراب

إصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

الاغتراب لغة ومعنى :

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من الغموض الى درجة تكاد تنتفي معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التدمير والعداء ، والعزلة ، وانعدام المفزى في واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهرى يظهر فيها جميعاً بشكل أو بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبتمد عن المعنى المشترك غالباً ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيراً عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشاً في الظواهر المرتبطة به .

★ الدكتور قيس النورى استاذ الانثربولوجيا والاجتماع بجامعة بغداد .

والملاحظ أن الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في عدة اختصاصات ، ولا يزال الباحثون المعاصرون يعكفون على فحصه لتشخيص دلالاته . ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي المجالات غير العلمية بشكل يغلب عليه الطابع الذاتي والعاطفي . غير أن هذا الاتساع في معاني المصطلح ، وتعدد مذاهب القائمين على دراسته ، لا يبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الأجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روسو (١) وفشته وشيلر وهيغل . ولكي تتبلور معاني هذا المصطلح ندرج مضامينه الآتية :

أ - الاغتراب بمعنى الانفصال : ويصف هذا الاستعمال أو المعنى تلك الحالات الناتجة عن الانفصال الحتمي المعرفي لكيانات أو عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف الى ذلك أنه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشأ حالة من الاحتكاك والتوتر بين الأجزاء المنفصلة . وقد برز هذا المعنى في كتابات هيغل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من أجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

ب - الاغتراب بمعنى الانتقال : عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation عن حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فإنه يكتسب معنى مختلفا عن معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الإنجليزية ، حيث كان يقصد به نبد أو مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الأفراد ، أو نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد الى شخص آخر . ومع أن مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فإن الباحثين أكدوا الشعور بالغضب أو التسليم من جانب الأفراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

ج - الاغتراب بمعنى الموضوعية : ويشير هذا المعنى جانبيا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الآخرين . فنظرة الفرد للآخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من أهم مؤشرات الاغتراب وتشير البحوث الجارية على هذا المنوال الى أن هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والاحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فإن هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . ويغلب على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعماله الإنجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » (غريب أو أجنبي) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور القديمة في الإشارة الى الجماعات الأجنبية ، وبشكل

1— Richard Schacht. „Alienation” George Allen and Unwin Ltd., London 1971. PP.1-13

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

يوحى بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الى النظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت على الاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتبربرين Barbarians .

د - انعدام القدرة والسلطة : وفي مقدمة ما يدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى في نظرية ماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة او الاستطاعة هو اكثر المعاني تكرارا في البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو ان استعمال الاغتراب بهذا المعنى هو حصيلة تأثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقة الاغتراب يمكن تصوره من خلال توقع الاحتمالات الجارية في اذهان الافراد فيما يتصل بالحصول على نتائج محددة يسعون اليها ، أو تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخلون بها . ويستدعى هذا المنظور تأكيد الظروف الموضوعية للافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة ما يمكن من واقعية في استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستدعى الاستعانة بأدوات قياس ميداني Field Measurement لتحديد جوانب تلك الظروف . كما يفعل الباحثون العقلانيون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعان بالبحوث التجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفترق الاتجاه الاخير عن الاطار الذي حدده ماركس ، ذلك لانه لا يأخذ في الحساب عامل الاحباط الذي يواجه الفرد نتيجة للفجوة القائمة بين السيطرة التي يتوقعها ودرجة السيطرة التي يتمناها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسير لا يبدى اهتماما : بقيمة السيطرة في نظر الفرد . ويجرى تحليل الاغتراب في هذا الاطار على اساس :

- ١ - توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الظرف الموضوعي لعجزه كما يراه الباحث .
- ٢ - الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلك الظرف .
- ٣ - شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاته الخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

هـ - انعدام المفزى : ويناقش موضوع الاغتراب ايضا من زاوية ضياع المفزى بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالماني ادورنو Adorno عن موضوع التحيز والحقن العرقي Racial Prejudice حيث تناول في دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مفزى وغاية ملموسة في حياتهم . ويرى بعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمعاني الحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالمفكر مانهايم Mannheim ، مثلا ، يعتقد ان الفرد لا يستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادة العقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والانتاجية للذين يجعلان هذا الاختيار امرا عسيرا . وبعبارة أخرى فانه مع زيادة تأكيد المجتمع لمستويات الانتاج والاداء المهني « Professional Performance » تناقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيار الحلول العقلية المجردة . وبالنظر الى ان المجالات الاخلاقية والعقيدية Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحة ، كما أن النتائج التي تتمخض عنها تفتقر الى حدود الصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكن ان تؤدي الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القدرة المحسوسة للسيطرة على نتائج الاممال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبة لتوقع النتائج .

و - ثلاثي المعايير : ان هذا المعنى المرافق لاستعمال مصطلح يستند الى بحوث العالم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضوع « الانوميا » Anomie (٢) . ويشير هذا الموضوع (بناء على طرح هذا العالم) الى وضعية تنعدم فيها المعايير Norms . اذ أن دوركايم أوضح في دراسته للانوميا او (اللامعيارية) Normlessness ان المجتمع الذي وصل الى تلك المرحلة يصبح مفتقرا الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، أو أن معاييره التي كانت تتمتع باحترام اعضاءه لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الامر الذي يفقدها سيطرتها على السلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Merton في دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذي وضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والمواءمة التي يسعى الافراد الى تحقيقها في ظروف تخلق من تأثيرات « المعايير الجماعية » - Collective norms وقد اتخذ مرتون من مفهوم النجاح في المجتمع الغربي عموما ، والمجتمع الأمريكي خصوصا مثالا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف في هذا المجتمع لا يتسق والامكانيات المتاحة للافراد لتحقيقه . وهو يرى أن حالة الانوميا تؤدي الى زيادة صعوبة التنبؤ عن السلوك ، وتؤدي هذه الحالة في اعتقادي الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالم انه في هذه الظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة في نظر الناس على المعايير والاعتبارات القيمة لانجاز الاهداف التي يطمح اليها الاشخاص . (٣)

(Merton, p. 50) (٣)

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التي نحتها المفكر دوركايم هي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب . وهي بالاضافة لذلك تتضمن جانب التوقع في سلوك الانسان . ويركز المهتمون بالانوميا أيضا على مفهوم الوسائل ودورها في واقع الحياة وعلى ضياع المعايير التي تحظى باجماع عام ويحللون ما ينتج عن كل ذلك من فردية متطرفة وما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها في اطار التوقعات .

2— Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) *Sociological Theory* The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3— Robert Merton. *Social Theory and Social Structure*. Revised and enlarged edition. Glencoe, III, Free Press. 1957, P. 50.

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً واقعاً

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معاني اخرى في سياق ظروف تحليل المعايير تظهر في نطاق التفاعل الاجتماعي . فالاستاذ جوفمان (E. Goffman P. 51) (٤) قد ركز على ادق النظم الفاعلة في المجتمع ، ذلك هو نظام التخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائي في اعتقادي هو مؤشر حقيقي لما هو موجود من اغتراب ، خصوصا عندما يكون ميل الافراد الى التحدث مع الآخرين حاويا على عنصر التكلف وضعف الحافز وسطحية الشعور ، مما يجعل تفاعل الافراد بعضهم ببعض مجردا من العمق الفكري والعاطفي .



المزلة :

الاستعمال الاخر لمصطلح اغتراب يأتي في سياق « العزلة » (Isolation) وهو اكثر ما يستعمل في وصف وتحليل دور المفكر والمثقف الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد - Detachment وعدم الاندماج النفسي والفكري بالمقاييس الشعبية Folkloristic standards في المجتمع . ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته . ويلاحظ ان هذا المعنى للاغتراب لا يشير الى العزلة الاجتماعية التي تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعي او لضعف الدفء العاطفي Affective Warmth او لضعف الاتصال الاجتماعي للفرد . ولعل افضل اسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاغتراب هو ان ينظر اليه من زاوية قيمة الجزاء او الارضاء Reward Value .

فالاشخاص الذين يحيون حياة عزلة واغتراب لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الاهداف والمفاهيم التي يثمنها افراد المجتمع . ويبرز هذا الصنف في عدد من المؤشرات منها عدم مشاركة الافراد المفكرين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يثير اهتمامهم من برامج تلفزيونية واذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع ان اغتراب العزلة يتميز في معناه عن معانيه الاخرى الا ان من الافضل ان تستعمل المعاني المختلفة بشكل يسمح بايجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلا في كتابه الموسوم النظريات الاجتماعية والبناء الاجتماعي Social Theory and Social Structure Marton P. 144 (٥) قد استعمل مفهوم « اللامعيارية » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفات التي يقوم بها الافراد في اوضاع ينعدم فيها التوافق Correspondence او التطابق بين الاهداف والوسائل . ومن بين انواع التكيف هذه ما يواجه المخترع او المبتكر Innovator باعتباره نموذجا للاغتراب ، بمعنى انه يكشف عن درجة من

4— Ada Finifter. Alienation and The Social System John Willey & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى انه يسعى الى ابتكار مبادئ وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة في مجتمعه . كذلك يبرز الاغتراب في اوضاع التمرد التي تدفع الافراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناء الاجتماعي لمجتمعهم . فالاتجاه الاخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .



الاغتراب عن النفس : Self-estrangement

هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعاني بكونه ينطوى على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm من أكثر البحوث دقة وعمقا عن الموضوع . (Fromm PP. 110-20) (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب من زاوية « تكوين الشخصية » Personality Development وهو يرى ان الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرد يصبح (اذا جاز التعبير) منفصلا عن نفسه . وتقترب ملاحظات الاستاذ س. رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه في الظروف الاعتيادية تكون الفتاة المشتغلة في المخازن التجارية منفصلة من نفسها مادامت شخصيتها قد استحالت الى أداة لخدمة غرض خارجي . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون أدوات لبعضهم بعضا ، وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد العصري منفصلا عن نفسه .

وبالاضافة لما ذكر يوجد وجهان طريقان لهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، اولهما ان الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفس لم يحددوا الكيفية التي يتم فيها انفصال الانسان عن نفسه . ويبدو على الأرجح ان هذا التعبير يمثل اسلوبا تشبيها ، والمقصود به في الواقع هو انفصال الفرد من ظرف انساني مثالي كما هو الحال في المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبذلون جهودا مضيئة لا تألف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الاساسية الى حدود الاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهري » Conspicuous Consumption Veblen P.60 (٨) فالاستهلاك غير العقلاني لم يعد يسمح للافراد بالتوقف عند حدود الانتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

6— Erich Fromm. *The Sane Society*. New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. *The Sociological Imagination*. New York. Oxord University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. *The Theory of the Leisure Class*. A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

الاغتراب : امطلاحا ومفهوما وواقعا

على مراعاة معايير الاقتناء والاسراف لغرض ارضاء الآخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجدوى ذلك .

اما المعنى الاخر للاغتراب عن النفس فهو افتقاد المغزى الذاتي والجوهري للعمل الذي يؤديه الانسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . وبديهي أن اختفاء هذه المزايا من العمل الحديث هو الاخر يخلق شعورا بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى عقد مقارنات بين المجتمع الصناعى المتقدم والمجتمع التقليدى البسيط حيث يسود العمل التلقائى والعلاقات الصحيحة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification مما يقوم به من اعمال .



الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكل اوبآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو أن جذور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التي طرحها بعض فلاسفة الاغريق القدماء كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب ايضا في سفر التكوين Genesis في الدراما الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الانسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الانسان والثمرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكر الديني المسيحي ، واستمر كموضوع يجذب اليه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبعد ان كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الفيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعى في معالجة وتحليل هذا المفهوم ، خصوصا بعد ان اتسعت وتعاظمت اثار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب عن هذا الموضوع فان هناك أسماء لمعت باعتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه ما يتمتع به الآن من أهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسوف الالماني هيغل Hegel الذى بحث طبيعة الانسان (R. Schacht P. 33) (٩) . وهو يرى أن الانسان فرد من الناحية الاساسية . ومع ذلك فالفردية في اعتقاده هي أحد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الاكثر توازنا لطبيعة الانسان في نظره ينبغى ان ينطلق من الروح باعتبارها العامل الذى يحقق التوازن بين الفردية والعمومية او الشمولية Universality . فهيجل يعارض الراى القائل بأن طبيعة الانسان تتألف بشكل خالص من خصوصياته الشخصية ، ويصر على أن الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغى

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان ياخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوى على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق أهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني وأساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على انها تعنى تطابق السلوك وما هو شلل أو عام . ومن أمثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بأن « الجوهر الاجتماعي » لجماعة من البشر لا يكون شاملا في كل زمان ومكان . بل أن المدى الذي تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو أن غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعي العام والفردى الخاص . وان الجوهرى الاجتماعي حسب رأيه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

ويرى هيجل أيضا ان العالم الذى يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذى تمخض عنه هذا الدور الانساني . فالانسان في اعتقاده قد استطاع أن يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور . ويغلب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحي ، وبالتالي يصبح العالم في التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity . تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتى . ويفهم هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على أنه يتمثل في سيطرة الجوهر الاجتماعي على تفاعل الافراد ، وان فهم للناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى أن تحقيق العمومية الذى يسعى إليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعي الوحيد في المجتمع . ولابد للانسان من الالتحاح بهذه النظم اذا ما أراد ان يدرك وجوده الروحي .

ويلاحظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو في بعض معالجاته يستعمله في سياق الانفصال Separation وفي مواقع أخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلي او التنازل (Relinquishment) وفكرة الانفصال التى سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى لتشير الى علاقة متحللة بين الفرد واعضاء مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على أساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصى . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوى على درجة من الابتكار في التعمير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مشمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدى هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس أو الاغتراب الذاتى Self-alienation الذى يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق في تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى ما يحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الامر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتى .

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

أما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعى نتيجة لتنازله من فرديته . على أن هذا الاستعمال الأخير يبدو كما لو كان تلاعباً لفظياً لاختلاطه بالمعنى الأول . لأن فحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو أن الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعى يقع فى تجربة اغتراب النفس ، كما أن الفرد الذى يتنازل عن نفسه ليحقق هذا الاتحاد هو الآخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب أيضاً ، وعلى أية حال فإنه على الرغم من ازدواج معنى الاغتراب فى التحليل الهيجلى إلا أن الطرق التى تؤدي اليه تختلف بشكل واضح . Schacht P. 61 (١٠) ولعل السبب الذى حدا بهيجل الى هذا الأسلوب المزدوج فى معالجته للموضوع هو شغفه بالأصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون فى حالة

« تضاد Opposition » .



ويعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعاً اميريقياً وسوسيولوجياً Marx PP. 521-24 (١١) بعد أن كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولا هوتياً . ويبدو أن كتابات هذا المفكر عن الموضوع قد ضاعفت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع فى ميادين التخصص المتعددة فى هذا العصر . وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصة وقوية فى مؤلفه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript » المنشور فى عام ١٨٤٤ .

ومع أن هذا المفكر قد بحث هذا المفهوم من زاوية الاشياء التى يتم انتاجها ، إلا أنه فى الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجة لحقيقة أن الانسان — كما يقول — قد أصبح مفصولاً عن عملية الانتاج نفسها . وهو يتساءل كيف يستطيع العامل أن يقف فى علاقة غريبة أو مفتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه اذا لم يكن قد عزل نفسه عن عملية الانتاج نفسها ، ويخلص الى القول أنه اذا كان الانسان قد أصبح مفترباً عن عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب أيضاً عن نفسه وعن امكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتحدد من خلالها انسانيته ، وهذا فى اعتقاده يعزله عن النوع الانسانى ، وبالتالي يجرده من خاصيته البشرية Species Being . ويستطرد ماركس فى متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعن الناس عموماً ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابى .

10— Ibid. P. 61

11— Karl Marx. „The Notion of Alienation” (in) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

أما اميل دوركايم فيتناول الاغتراب بصورة ضمنية في تحليله لما أسماه بالانوميا Anomie أو « تحلل المعايير » . فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة أو متوازنة مع الوسائل التي يملكها لاشباعها . فاذا كانت الحاجات تتطلب أكثر مما يستطيع ان ينال ، أو أنها تشبع بطريقة مناقضة لما يحقق رضاه فإنه يشعر بألم وخيبة . ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتي تعجز عن انتاج ما يريد بدون ألم تكون في العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يميل الى تكرارها . فالميلون التي لا تحظى بالارضاء غالباً ما تضعف . ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقى الميول فإن هذا الدافع يتناقض مع ضعف الميول الأخرى . على أن هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنياً على أساس ميكانيكى غريزى لاعتماده على حاجات مادية محضة . إذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو أن يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكي تتجدد عمليات جسده الحيوية عن طريق الكميات الغذائية المتساوية التي يحتاجها . وفي كل مرة يمتلئ الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولا يتطلع الى شيء آخر ، فملكاته الدهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذي يؤهله لتصور أهداف أخرى غير تلك التي تنطوي عليها حاجاته الحيوانية المادية . يتضح من هذا ان عمليات التغذية وما يرافقها من احتياجات وأساليب اشباع تكون في حالة من التوازن الفطري الخالى من التعقيدات العقلانية Rational Complication . وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان .

هذه الصورة الرتيبة تتحول في عالم الانسان بسبب أن أكثر حاجاته لا تعتمد على جسده ، كما لا تكون بدرجة واحدة . ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب إلا أن حسابها يكون أقل ضبطاً مما في عالم الحيوان بسبب تأثير الحاجات الانسانية بخليط من العوامل العقلية أهمها عامل الإرادة . فعندما يتجاوز الانسان الحد الأدنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات أخرى لتحسين ظروف معيشته ، وهذا بدوره يرفع من طموحه وتطلعاته ويدخل عليها عنصر الاختلاف . غير أن تحديد درجة الرضاء البشرى والراحة التي يبتغيها الانسان هي من الأمور البالغة الصعوبة والتعقيد . إذ لا يوجد شيء في التركيب الجسمى للانسان ولا في تركيبه السيكولوجى يضع حدوداً لمثل هذه التطلعات والمطامح . والدليل على أن حياة الانسان لا تستدعى توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الآخر هو أن هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية ، وان اشباعها هو الآخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف أو تهديد الصحة العامة . ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة البشرية (١٢) تكون متماثلة في المجتمعات من النواحي الجوهرية ، أى الخصائص الاساسية التي يتميز بها الانسان . وبحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie”. (in) Ada W. Finifter. *Alienation and The Social System*. John Willey & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.

الاقتراب : امطلاحا ومنهوما وراقما

اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانساني غير المحدود بقيود مطلقة في جسده او بنيته الطبيعية . فقد رأينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية Affective Capacities مثلما تمثل مجالات يصعب استنفادها أو سير غورها . غير أن هذه القدرات الشعورية والعاطفية عندما تفتقد الضوابط الخارجية ، في رأى دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدي الى الشعور بالآلم او عدم الارتياح ، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لضمانها أو تأمين الحصول عليها ، كما هو الامر في ارواء حاجة الظما بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة أو قدر من العذاب المتجدد أو المتقطع . ومن المعروف أن الفعالية البشرية الكلية تطمح الى ما وراء الحدود المصينة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون في غير متناول اليد ، أو أن السبيل اليها تعتوره المصاعب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان في حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بأنه ليس في حالة من اليأس ، وأنه عندما يتحرك نحو أمنياته وغاياته يشعر بأنه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك اهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهاية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة المنال يعنى الحكم على النفس بالشقاء . فقد يتمنى الانسان ان يحظى ببعض المسرات بصورة غير واقعية وبعبدة عن الممكن ، وقد يبقى في حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله المتكرر لبلوغ تلك الغاية يؤدي الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتميز هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضي مما يقلل او يدمر أمل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف في المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك أنه كلما زادت الأشياء التي يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق أية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لابد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن أن يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « Rational Attitudes » ولا يأتي هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية أي ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعنى ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر في خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان العواطف لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيمائية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها أو تروماتيكيا أو آليا ، لان مثل هذا الضبط ينبغي أن يأتي من مصادر تسلم النفس بأنها أساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقفوا عند حدود معينة لا يتجاوزنها في ارضاء رغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

أن تقييد هذه الرغبات ينبغي أن يصدر من سلطة ما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهم . ولا شك أن المجتمع وحده هو الذى يمثل هذه السلطة ، باعتباره السلطة الاخلاقية الوحيدة التى تسمو على الانسان وتلاقى قبوله . فالمجتمع وحده يملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التى لا يراد للعواطف والانفعالات أن تتعداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل أو بآخر الحدود الموضوعية لمطامحه والتي لا بد له أن يقف عندها . على أن هذه الحدود التى تقيد الافراد ليست مطلقة . ففى المجال الاقتصادى هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وان الافراد يتأرجحون فى المجال الواقع بين هذه المثل . وهكذا يصبح الافراد قانعين بما ينجزون ، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهذا يلعب دورا فى دعم الاستقرار فى المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادى فى حالة من الانسجام النسبى مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الانسان عن التحرك نحو ظروف افضل تتحقق باسلوب يتوافق والمعايير الاجتماعية المقبولة . فالانسان يسعى الى تحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعه ذلك الى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهو لا يحصر رغباته فى أمور لا يملكها ، خصوصا عندما تتوفر لديه أساسيات وجوهرات الحياة . فالتوازن الحاصل فى رضاه وقناعته يظل دائما ومستمر مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعد السائدة فى مجتمعه . وان احداثا قليلة وطارئة (فى نظر دوركايم) نادرا ما تؤدي الى إعطاب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب رأى دوركايم) أن يكتفى بالنظر الى عدالة التدرج الحاصل فى الوظائف والتى يضع أسسها رأى العام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبار توزيع هذه الوظائف فعلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعى اذا لم يكن يحصل على ما يناسب سد حاجاته الأساسية . فاذا رأى أن احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضا بالمركز الذى يشغله .

وهذا يعنى أن رأى العام لا يكفى لضبط وتنظيم احتياجات المستويات الاقتصادية والاجتماعية ، بل لابد من أن تسود قواعد واضحة تحدد الأساليب التى تجعل هذه المراكز والمستويات مفتوحة أمام الافراد كل حسب قدراته واستعداداته للحركة . ولا شك أن المجتمعات جميعا لا تخلو من مثل هذه القواعد المخصصة للحراك الاجتماعى (١٣) ، غير أن هذه القواعد تختلف فى الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابى هو المبدأ الذى يخضع له التصنيف الاجتماعى . غير أن مجتمعات هذا العصر ترفض عادة المبادئ العرقية والقرابية كأساس لتقييم جدارة الافراد . ويرى دوركايم أنه كلما اقترب المجتمع من مثال المساواة اكثر قلت الحاجة الى الضوابط

13— Frank Johnson (ed.) *Alienation : Concept, Term and Meanings* Seminar Press. New York, A Subsidiary of Harcourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية . والمسألة هذه تمثل اختلافا في الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظروف ويتمثل في المواهب الطبيعية التي تورث منذ الولادة . اذ لا يوجد مجتمع يساوى بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقليا ، لان هذا النوع من المساواة (باعتقاد دوركايم) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عند الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر . وكما ذكر سابقا ، فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعة عندما يعترف بانها تمثل وضعا « عادلا » اما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقعي ان يسود السلام والانسجام ، وتكون روح النذمر مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سطحية وفي حالة من التهايب للانفجار . وقد كانت الامبراطورية الرومانية في روما والاغريقية في اثينا خير مثل على ذلك عندما اصبحت العقيدة التي تدعم النظام في كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال في عصرنا عندما بدأت التحيزات الارستقراطية تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس . وبالعكس ، فان « النظام الجماعي » Plural System في الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية . ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سلطة خارجية (خارج ارادة وذات الفرد) ، لا يمكن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغي ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم . وهكذا فدوركايم يرى ان من غير الممكن ان يتحرر سلوك الانسان تماما من الضوابط والقيود الاجتماعية . فالوجود البشري - كما يراه - هو جزء من العالم وهو شيء نسبي بالقياس للباقي ، وان طبيعته واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية في هذا العالم فحسب ، بل وعلى الاشياء الاخرى المشتركة في تنظيمه وتحديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفاوت الموجود في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادي والميدان الفكري البشري .

ان ابرز خصائص الانسان المميزة هي الرابطة الاخلاقية التي تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع ، الامر الذي يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية . فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هذا هو الضمير الاجتماعي ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظل خاضعا للمجتمع .

غير ان المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، او بسبب انثقالة نفعية عابرة ، فانه يصبح بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره ، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي في معدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادي المفاجيء يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقذف ببعض الافراد الى مراتب اوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات اعلى من ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصبح لازما ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقيا . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكييف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم في مستوى الظروف التي استجدت ، فان ذلك يضعهم في حالة من عدم الانسجام والمعاناة .

والمثل الذى ذكرناه عن التحول الاقتصادى وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل أو آخر فى التبدل الذى يطرأ على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لأن ذلك يستدعى تكيفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فإن المعايير التى يهتدى بها الافراد فى تنظيم احتياجاتهم لا تبقى فى صورتها التقليدية ، لأنها تتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت تحدد حصة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك أن هذه التغيرات تتطلب بعض الوقت ، وأن المقاييس التى تتغير يصعب أن تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا أن يعيد الضمير الاجتماعى تقييم وتصنيف الناس والأشياء بشكل جديد . ونظرا إلى أن المصادر الاجتماعية الجديدة التى تنبثق فجأة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الأمر الذى يجعل الضبط الاجتماعى مفقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاجحاف . كما تستحيل الرغبات التى تخضع عادة للرأى العام إلى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه . ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فإن المفانم الأكبر والاغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها أصعب فى وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضبط أكبر . والطريف - كما يستنتج دوركايم فى دراسته للانتحار - (14) Durkheim PP. 246-54 أن الفاقة تحول دون الانتحار لأنها ضابط وقيد بحد ذاتها ، بعكس الفنى الذى يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه وبأنه أقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله أقل تسامحا لأقل تقييد يواجهه . ولا عجب إذن أن معظم الديانات قد اطنبت فى وصف مزايا الفقر ، وهى فى ذلك تعتبر أعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير أن كل ذلك لا يبرر الوقوف فى سبيل الإنسان إلى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من أن الخطر الأخلاقى المرافق لكل تحول اقتصادى هو أمر يمكن مراقبته ومعالجته ، إلا أنه ينبغى ألا ينسى أو يهمل .



ينتصح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم أنهما ينتقدان المجتمع الصناعى خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاغتراب وموضوع الانوميا . وتبرز عند التعمق فى ملاحظاتهم نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين . ومن أبرز هذه النقاط :

14— Emile Durkheim. *Suicide* (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson., New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

١ - ان الظواهر الاجتماعية ، اى حالات واوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .

٢ - تأكيد الحالة الذهنية للأفراد ، اى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .

٣ - افتراض وجود علاقة واقعية بين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .

٤ - تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الاولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الرأسمالية كنظام اجتماعى قسرى يعمل على تضيق افكار الناس ويضع العراقيل فى طريق رغباتهم وينكر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المثمرة، يعتقد دوركايم ان هذا العالم يعانى من الفوضى الاخلاقية فى المجال الاقتصادى نتيجة لعدم السيطرة على رغبات وافكار الناس ولانتقاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول « تقسيم العمل » فان ماركس يعتقد ان هذا النظام هو عامل من عوامل الاغتراب أو الانخلاع ليس للعامل Labourer بل ولجميع الناس . فالناس يشعرون بالاغتراب (باعتقاده) فى ظروف تقسيم العمل ، لان رأس المال والعمل هما وجهان للعلاقة نفسها وان « السخرة » Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة فى علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بأن جميع أصناف السخرة ما هي الا تحويلات ونتائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي فى الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على أداء ادوار مقررّة فى نطاق النظام الاقتصادى وفى المجتمع ككل ، وان هذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلخ انسانيتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهى بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر اعمال الافراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعاليتهم وعن غيرهم من الناس . كما تشوه (فى نظره) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصرّف بشكل يجعله يرى نفسه واعماله ونتاجاته والافراد الاخرين فى المجالات الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها فى اطرارت تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

اما دوركايم فيرى ان تقسيم العمل (عندما يحسن استثماره) يكون مصدر تضامن فى المجتمع الصناعى . أما « الانوميا » ، اى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم أن تكافل Interdependence الوظائف (بالاضافة للجماعات المهنية) لابد وان يؤدي الى نمو التضامن Solidarity والشعور بالجماعة من جانب الافراد ، على الرغم من أن تقسيم العمل فى المجتمعات المتقدمة قد يكون مصحوباً بنمو أهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقد دوركايم أن **الدلالات الاقتصادية** هي ذات أهمية أقل من الآثار الأخلاقية التي تخلقها . وتحت تأثير هذا النمط من التركيب يزداد وعى الفرد باعتماده على المجتمع ، وهذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتبضح هذه الصورة في تربية الفرد التي تهدف الى جعله مستعدا ذهنيا لقبول الاعباء والمجالات المحدودة، لان الفرد في المجتمع المتمدن يولد ليوافقه حقيقة تنتظره وهي أن يؤدي وظيفة في التركيب العضوي الاجتماعي . وكنيجة لذلك فهو مطالب بأن يتعلم مسبقا كيفية أداء ادواره . فتقسيم العمل في نظره لا يخفف من قيمة الفرد بحد ذاته في الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى آلة أو أداة مادام يسمح للفرد بأن يشعر من خلال أداء وظائفه بأنه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك أن الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والآراء الطموحة فإنه يصعب عليه ان يقيد بعمل محدد دون أن يشعر ذلك استياءه .

يتضح من الملاحظات السابقة ان الاغتراب في تفكير ماركس يميز تلك الحالات الخاصة بالفرد والمجتمع التي يرى دوركايم فيها علاجا للانوميا . هذا العلاج يتأتى من الوضعيات التي يوجد فيها تقسيم العمل ، والتي من شأنها ان تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعي وتزيد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعد الاجتماعية المستقلة عن ارادتهم وتجعلهم يفكرون ويتصرفون في حدود ادوار محدودة .

فالفردي الذي يعاني من الانوميا Anomic Man في اعتقاد دوركايم ، هو الفرد الذي لا يخضع لمعايير من أي نوع ، والذي تعوزه قواعد يعيش بها لتنظم رغباته وتوجه اعماله ، وافاق محددة يهتدى بها فكريا وسلوكيا .

بينما يرى ماركس ان الفرد في هذا النظام، والذي لا يستطيع الهروب من مجال الفعاليات المحدودة والمحصورة والتي تفرض عليه ، هو انسان يعاني من الاغتراب .

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لاسباب أهمها انهما كتبا عن مراحل مختلفة للصناعة . وواضح أيضا ان ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامل المغترب ، بينما رأى دوركايم أن الانوميا الاقتصادية تميز حياة الموظفين واصحاب العمل على حد سواء .

ان ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن العواطف البشرية امتدادا لواقع التاريخ القديم ، وهو يرى ان التمرد عليه هو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانساني المنشود .

اما دوركايم فيرى أن العلاقات الاجتماعية تمثل وضعاً سوياً يحقق الضبط الاجتماعي الذي يؤدي غيابه الى تدمير التركيب الذاتي للفرد ، ويقود الى الفوضى الاجتماعية . فدوركايم يعتقد ان الطبيعة البشرية تنطوي على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الانسان كائناً يملك إمكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهو بحاجة الى ضوابط .

• • •

الاغتراب في الفلسفة والدين والتاريخ :

ان أهمية الاغتراب كموضوع متداول في الحضارة الغربية لاتزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث في الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة المكانة الحاضرة لتأثير الوجودية في الحركات الدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية في كل من المجال الديني وفي التطورات الحضارية التي برزت في اوساط الشباب المتمردين والرافضين عموماً . ومما يجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو أن هذا المفهوم قد جرت دراسته ومناقشته في الاديان المختلفة في الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب أكثر تعقيداً عندما ينظر اليه كتجربة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلة . فاللاهوتيون المحدثون يرون أن الاغتراب لا يمثل مفهوماً كونياً فحسب، بل هو مجموعة من المظاهر التي تنطوي على مضامين دنيوية . فالانسان المغترب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائده الروحية ، وهو يعاني أيضاً من الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعاني الروحية والاخلاقية التي يخلقها التفاعل مع الناس والنظم والذات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين ان الاغتراب هو نتيجة تمخضت منها حركات الاصلاح الديني او عمليات التصنيع . ولكن من المعروف ان الانسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصال عن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . ان من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة على العصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التي تعرض لها لانسان الاقدم سواء كان مفتربا فكريا او روحيا او قرايبا .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخ ان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذي يوفر استراتيجيات محددة لرصد تلك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعة عامة في الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهراً عالمياً يهدد النسيج الاجتماعي للمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذي يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسطع « بفجوة الاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصراً خطيراً من عناصر الاغتراب هو اهتمام لا يخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هي في واقع الأمر حقيقة كمية لها تأثير في التنظيم الاجتماعي العام للمجتمع الانساني وحتى في الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ، وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذي قد يتخذ صورة التمرد الجنسي . ان هذه الظواهر وامثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفُسرَت على انها مؤشرات وعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction”. (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب أن نسأل هل يجوز اعتبار هذه الظاهرة أو تلك من خصوصيات عصرنا الحديث أم أنها تنطبق ولو بدرجات متفاوتة على العصور الاقدم وأن كانت الصور التي ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ؟ فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الاشكال (وغيرها) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لا يخلو من تضليل ، اضافة الى أنه يتعارض وطموح الباحثين الهادف الى الكشف عما تخفيه صفحات الماضي من صور الاغتراب الاخرى . وعلى الرغم من أن الاغتراب خلال النصف الاخير من هذا القرن قد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، ان أن الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بأن الاغتراب في الماضي يختلف عن اغتراب هذا القرن ، في كون الاول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحى هذا الادعاء بأن الانسان المفترب المعاصر هو أشد خطرا وتهديدا للمجتمع لاسبب الاختلاف الكمي في مدى ما يصل اليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال في العصور السابقة فحسب ، بل ولأن الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوي على احتمالات اشد رهبة وضراوة . فاذا صادف ان وضعت الاسلحة النووية الرهبة وغيرها من وسائل الدمار الحديثة في عهدة اشخاص يعانون من الاغتراب فان اندفاع هؤلاء في الضغط على اضرار التخريب الشامل هو أبعد وأوسع فتكا مما كان يحصل في الازمنة الغابرة عندما كانت الاسلحة البسيطة هي الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالي الفردي في الاغتراب يسمح بالثارة مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . غير أن توسيع النظرة الى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والاخلاقية والسياسية المتطورة في المجتمعات الحديثة من شأنه توضيح الكيفية التي تواجه بها هذه المخاطر الواسعة التي تهدد الانسان وتبعد احتمالات وقوعها

Johnson P. 12 (١٧) .



الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم ان مناقشات الاغتراب تكاد لاتتعدى المائة وخمسين سنة الماضية فان الاغتراب والانخلاع والنبد هي موضوعات رئيسية في الحياة الانسانية . فآدم وحواء كانا قد مرا بتجربة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب في قصص الابطال التي تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية الى وطنهم . كذلك يتناول تاريخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ أقدم العهود كثيرا ما اضطروا الى مغادرة اوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .

وعلى أية حال فتشتت الصور التي يتخذها الاغتراب (على الرغم مما يسببه من تشويش)
الا أنه يثير عدداً محدوداً من الملاحظات ومنهما ما يأتي :

أولاً : ان الاغتراب في بعض البحوث التي عالجتة يتصل بصورة مركزية بكون الفرد
يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما عن بعض الناس أو بعض الاشياء . . فافتراق الزوج
أو انفصاله عن زوجته هو نمط من الاغتراب ، كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالارض فهو
يشعر بالاغتراب ، والشئ ذاته ينشأ عن بترعلاقة العامل بالعمل ، او علاقة الانسان بالقوى
الغيبية التي يعبدها ، او حتى علاقة المجتمع بقيمة وتراثه . فالاغتراب في هذا السياق هو
الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد المنطلقات التفصيلية التي اختارها الباحثون في عرضه .
ان للاغتراب الذاتي (اغتراب النفس) مثلاً Self-estrangement والذي اختاره كل
من أريك فروم Fromm وهورنى Horney يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوى
وعميق من نفسه أو ذاته Fromm P. 23 (18) . وقد يكون اغتراباً عن قيم المجتمع بسبب انعدام
تفاعل الفرد عاطفياً وفكرياً وتلك القيم كما يحصل في اغتراب بعض المثقفين في مجتمعاتهم ، أو كما في
انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العامل ومجمل العملية الانتاجية التي تعرضه الى
تجربة الاغتراب عن العمل كما اشرنا سابقاً .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسرب من مجال معين الى مجالات أخرى ، الا ان ذلك
لا يحصل دائماً . فالمثقف المغترب ثقافياً قد لا يشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى او
ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعر بالاغتراب في نطاق عمله قد لا يعانى من الاغتراب
بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الاخرى في المجتمع الصناعي الذى أدخله الى تجربة
الاغتراب . ولهذا فان يتعين على الباحثين في موضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما
يريدونه من هذا المصطلح . اى تحديد الجانب أو الجماعة او الهدف الذى حصل الاغتراب
عنه .

ثانياً : وهناك اشكال آخر يثير الانتباه في بحوث الاغتراب وهو أنها لا توضح بصورة دقيقة
مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى في دراسات الاغتراب يوحي بأن هناك شيئاً مرغوباً وطبيعياً
قد ضاع أو فقد . أى أن علاقة ايجابية قد انقطعت وتلاشت عن الوجود . غير أن هناك
حاجة لايضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقة الضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع
او ينبد من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى انه سيشعر بالخيبة والالام ، أم انه سينمو لديه
شعور برفض مبادئ وأفكار التنظيم الذى نبذه الى درجة أنه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادئ
والافكار ، أم انه سينشأ لديه شعور بالندم وتقريع النفس على ما حصل وعلى ضعف اعتقاده
بمبادئ التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنى الاغتراب انعدام أية صلة ، أى بلوغ درجة أو

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات أخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكرهية ، ولهذا فالنقطة الثانية التى تثار في هذا المجال هى أى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة او الضائعة ؟

ثالثا : الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يعبرها شكل وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التى يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها . ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع فى أسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعة بعكس الفرد « المذهون » Psychotic الذى يعانى من تكوص النفس Self-regression الذى يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسى الحاصل فى شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذى يبرز في عملية الاغتراب أو النمط الذى يستخلص ، أى ما اذا كان الفرد المغترب يسمى الى تغيير مجتمعه alloplastic أم أنه قد حقق تغيير نفسه autoplasic .

رابعا : وأخيرا فان نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الغرض الخارجى المستقل عن الادارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتى . فالقول بأن الفرد مغترب لا يوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعة أم ان مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد ما على دراسات ماركس التى تناولت الاغتراب من زاوية الغرض الخارجى الذى يكون خارج وعي وارادة الفرد ، كما يقول الاستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler ان الفرد المغترب نادرا ما يدرك اغترابه عن عمله او نفسه . والواقع ان الوعي بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الرأسمالى الصناعى المتمثل فى الغرب ، وهو يؤدى فى النهاية الى الاغتراب عن العمل . ولابد من القول على أية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائي يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المفروض قد يرفض اولئك الذين رفضوه . غير ان هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين فى الاعم الاغلب ، كما فى حالة الزنجي البورجوازي في المجتمع الغربي والذى يقبل بقيمة ومعايير بالرغم من رفض هذا المجتمع له . وكما فى وضعية الفنان الناجح المغترب الذى يحتضن المجتمع البورجوازي فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويترتب على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد أو تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب او مسببه ؟

وفى النهاية ، يبدو أن بحث الاغتراب يتلخص فى أربعة أسئلة رئيسية :

- ١ - البؤرة والتركيز Focus ، أى من ماذا يفترب .
- ٢ - البديل : عندما تفقد العلاقة فما البديل لها .

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

٣ - النمط : كيف يبرز أو يظهر الاغتراب .

٤ - السبب أو العامل : ما العامل الذي يؤدي الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللامحدودية لعملية الاغتراب على أساس أن الانسان يمكن أن يغترب عن أمور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعنى بالضرورة أن عددا هائلا من العلاقات يمكن أن يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلك يمكن أن يعبر الاغتراب عن وجوده بأساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن أن يصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

١ - النبذ أو الرفض الكوني :

من الواضح بالنسبة للمنبوذين في المجتمعات العنصرية أو العرقية Racist Societies يكون الاغتراب نوعاً من أنواع النفي أو الطرد من عالم الأهداف والدفع العاطفي والمغزى الاجتماعي . فالحياة في واقع المنبوذين هي فراغ لا حدود له . ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب ، خصوصاً من الشباب المرفوض في المجتمع الغربي ، يشعر بأنه في عالم يبدو وكأنه لم يصمم للانسان ولم يهيا ليستجيب لخصائصه الانسانية . ان هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضاً كونياً Cosmic alienation (١٩) .

٢ - الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني Developmental alienation يحصل لدى أولئك الذين يشعرون بضياح حياتهم الفردية وما فيها من علاقات وروابط بشكل لا يسمح باعادتها من جديد . وهذا يأتي نتيجة لنمو الحياة خصوصاً بالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذي يعنى ظهور اشياء جديدة وضياح اشياء وامور أخرى مرت في مراحل سابقة من الحياة . Reagan PP. 321-337 فالفرد الراشد كثيراً ما يحن ويفتقد أيام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع أن الراشدين يدركون أن مثل هذه المشاعر تمثل نوعاً من النكوص إلا أن تجربة الاحلام السعيدة التي تثير مثل تلك الميول الطفولية تعطي الافراد شعوراً ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والمعطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشدين نتيجة لتبدل علاقتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على انفسهم بدلاً من اعتمادهم عليهم ، وانكماش علاقتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعنى كل ذلك قرب جنى ثمار انعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعوراً بالانفصال عن الحرية وعدم المسؤولية ، وفي الوقت نفسه يمنح الفرد حقاً جديداً في التعمق في صلاته بشريك حياته في ميادين متعددة .

19— Gerald Reagan. "The Schools and Alienation" (in) F. Johnson. op. cit. PP. 321-338

الافتقار التاريخي او الزماني :

وكما في الحياة الفردية فان عملية النمو التاريخي Historical Development تتضمن دياكتيكا Dialecti بين الكسب والخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعي تنطوي على ابدال العادات والمناظير والتقنيات التي ظلت متخلفة . وبديهي ان الافراد المتمسكين بهذه الامور التي تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التغير الاجتماعي في عصرنا هو تغير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالاغتراب نتيجة حسهم التاريخي Historical Sonse بضياغ الكثير من القيم السلفية التي افوها وتأثروا بها .



العلوم الاجتماعية والاغتراب

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتة في التعريف بمفهوم الاغتراب . فالمختصون في هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلمية التخصصية حين يختارون ما يناسبهم من المنطلقات والاتجاهات في معالجة موضوع الاغتراب . ولكي تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطاره العلمي المتميز .

١ - السوسيولوجيا والاغتراب Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعية في بلورة وتطوير مفهوم الاغتراب . فهناك منعطفات كثيرة وافقت تحول هذا المفهوم من اطاره اللاهوتي والغبيى الى الاطر الانسانية والعلمانية . وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ، والانفلات من المعايير ، والانذفاعات التدميرية ووجد له تعبيرا في بحوث الفولكلور والادب والمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية . ويبدو ان هذه التعبيرات وجدت طريقها الى مجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك روسو ، الذي ارجع وحدة الانسان وخيبته الى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان في اعتقاد روسو قد تعرض الى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثار التي ارتكبها ، بل نتيجة لوجوده في ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون في ميدان تحليل الاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية . ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الاغتراب الا أن علماء الاجتماع لا يزالون يرجعون اليه في بحوثهم محاولين فحصه للعثور على معان جديدة محتملة وتطبيقات وامكانيات عملية لم تبرز في دراساته لحد الآن .

الاغتراب : امصلاحا ومفهوما وواقعا

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ - ادراك السوسيولوجيين لجدوى هذا المفهوم كمشخص حضارى يشير الى تركيب اجتماعى محدد .

٢ - ينبغى تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعيارى بالنسبة للسلوك السياسى .

٣ - هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تدبذب الآراء .

٤ - توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لاعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ - ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ - ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقا فكريا وانسانيا .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجها علميا عن طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب - علم الانثروبولوجي والاغتراب تتناول الدراسات الانثروبولوجية مفهوم الاغتراب من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعى العام بدرجة اكبر من بحثه من الزاوية البنائية التفصيلية . فالانثروبولوجيون قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القرابى Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التآزر او التضامن الاجتماعى ، واثار اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للانفراد وتفدى تماسكهم الاجتماعى . كما تمخضت البحوث الانثروبولوجية عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية اتصفت بالنضج العلمى لاعتمادها على التحليل البنائى المقارن . (Johnson. P. 17) (٢١) ويلمس هذا الاتجاه في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها ردفيلد عن النمطين الفوكلورى والحضرى ، أو دراسة العالم توينز Toennies للجماعة المحلية والمجتمع الكبير ، أو تلك التي تناول فيها سير هنرى مين المجتمع القائم على المنزلة (المكانة) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورت Wirth للعلاقات الاولى والثانوية .

ومع أن هذه الدراسات تنطوى على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والانوجرافية الخاصة بنمطى المجتمع البدائى والحضرى تعتبر ذات فائدة

خاصة لتشخيص تلك التحولات التى وقعت في مجالات الادوار في المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضاؤل للمعاني ونمو سطحياتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصابية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطقوسية العميقة التى اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتححرر من السيطرة القيمية والتكنولوجيا الاجنبية ، كما في الحركات الاهلية التى انتشرت في ميلانيزيا وامريكا الشمالية . (Wallace. PP. 143-63) (٢٢) .

ومن ناحية اخرى ساعدت البحوث الميدانية الاثنوجرافية على توفير الادلة العلمية التى تم جمعها من المجتمعات البدائية والرعية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التى جاءت لتدعم الاراء التى طرحها بعض علماء الاجتماع الاوائل كجورج هربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الاثنوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذى يحقق التحام الانسان بنفسه وبأفراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزي الذى يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمي او السيكلوجي ، كما يتضح في النظم الاجتماعية المفلقة التى خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففي كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية بحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دعما رمزيا او معنويا او قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والاثنوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضيق هدف محسوس ، او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشئ او الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعاني والقيم الروحية التى تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزي . ويسلم بعض الباحثين بأن انقسام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة في المجتمع .

ج - **الاغتراب وعلم الاقتصاد** : هناك اسهامات للاقتصاديين في بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم في هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه في كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجي) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التى اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب عنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts المؤسسة التى يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزأة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح ان هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمى الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، ورأس المال ، والملكيات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .

22— Anthony Wallace. Culture and Personality. New York : Random House. 1961. PP. 143-63

الاغتراب : امطلاحا ومفهوما وواتعا

وبحكم هذا الاغراق في الاهتمام بالعوامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدى اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والامبيريقية لاستحصا الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتدبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او اخلاقية او سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادي .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوى على دلالات مفيدة . ففي المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والنقود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق أساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية أو العجز ، أو ضياع المغزى الاجتماعى فى الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايدولوجية فان الملكيات تتصل بحب الفرد للضمان وبميله للفرص وتأکید الجاه الاجتماعى Social Prestige . فنجاح الافراد الذى يتحقق فى مجالات العمل أو الاستهلاك أو الخدمات يمثل احدا المقاييس لقدراتهم على تجنب بعض أشكال الاغتراب . Johnson. P. 19 (٢٣)

د - الاغتراب والتربية المعاصرة : هناك بعدان رئيسان فى العملية التعليمية المدرسية يعبران عن ظاهرة الاغتراب . أولهما يتجسد فى عملية الفصل Separation اللازمة للإجراءات والاساليب المستعملة فى التربية والتعليم ، وهي طابع اجتماعى ومؤسسى Institutional وغير عائلى . وثانيهما يتصل بعوامل الفصل الأخرى التى تضاعف فى أثارها الأعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة فى المؤسسات التعليمية نفسها ، والإجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شيء بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، أى اكتساب المعرفة عن أساليب حيوية ومعلومات تدخل فى كيفية استثمارها ، وغرس بعض المبادئ والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ، وتثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعى المقبول فى المجتمع . وبديهي أن تعرض الطالب لتعلم كل هذه الأمور ينطوى حتميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن أسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التى اعتاد عليها هناك وفى المحلة ومع الاصدقاء . فهو فى المدرسة يطالب بضرورة التخلّى عن نظراته الذاتية المتحيزة لنفسه والتى نشأت بسبب الرعاية الخاصة التى غمرته بها أسرته ومعارفه . إذ أن الظرف التعليمى الجديد يخضعه الى ظواهر تنافسية وتقنية ورسمية وغير شخصية تجرى فى قاعات التدريس (الصفوف) .

وهناك زاوية أخرى تقرب من فهم الاغتراب فى التعليم وهي تتصل بالمعلمين والمربين أنفسهم . فالمعلمون فى مراحل التعليم عموما : وفى مرحلتى الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

بالحساسية الذهنية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد في المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الدكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والثقافية الكثيرة الاخرى التى تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التى ارتبط بها المعلمون ، ولاختلاف المستويات الثقافية التى يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة في المجتمعات الرأسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعتها حاجاتها في تقديم الاعانات والمنح المالية التى تشكل جزءا هاما من ميزانيات المدارس ، الامر الذى يحتم على الاجهزة التربوية في تلك المجتمعات ان تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التى تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يفرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي في الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج عن ذلك ان المعايير التى يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمى من مبادئ وحقائق كما انها لاتعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التى تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير المقيدة باطارات التربية الرسمية ، الامر الذى يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعى خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرا ما تؤدي الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاعف في كل هذا الواقع الاغترابى للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبى عن الجاه الاجتماعى والاهمية الحضارية التى تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالطب والهندسة مثلا . (Johnson. P. 21) (٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين ياتى من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية في مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعى بين الشباب ، وتردى المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التى يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين في التربية والتعليم .

• • •

استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوى على اهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة في

التحليل. على أن ذلك لا يعنى أن الآراء والفرضيات المطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فإن الملاحظات والتفسيرات التي تم عرضها تعالج طبيعة الإنسان وعلاقته بغيره من الأفراد ، وعمله ونتائج أعماله ، وصلته بعالم الاعتقاد الروحي والعالم الطبيعي ، وبالضرورة والقيم وبنظم المجتمع الذي يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به .

ويمكن القول أن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب - مع ما تتصف به من تشتت يؤدي إلى استخلاص بعض النتائج العامة . ومن هذه النتائج ما يأتي :

أولاً : من الضروري لنمو شخصية الفرد أن يحصل على الفرص التي تسمح له بالإسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس أو الذات ، وأن يسر له الإمكانيات التي تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته. وقد تركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب ، وتعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتداداً للملاحظات هذين الرائدتين . ومن الواضح أن سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالباً ما يحول بينه وبين تطويرها . وهناك معوقات متعددة الأشكال ظهرت في تاريخ البشرية ووقفت حائلاً بين الإنسان وبين ميوله ورغباته لتحقيق أهدافه وبناء شخصيته وتطويرها . (Brown. P. 139 (٢٥)

ثانياً : لابد للأعمال والأدوار التي يؤديها الأفراد من أن تحمل في طياتها العناصر التي تساعد على التعبير عن أنفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والاشباع . وواضح أن هذا الرأي يتصل بالرأي السابق . إذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الأعمال التي تعبر وتجسد خصائص ذات الإنسان لتمنحه قدراً معيناً من الرضا والاشباع .

ثالثاً : عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التي يصل إليها الفرد من أعماله وذاته التي يتصف بها ، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الآخرين فإنها تحجب عنه ذهنياً وعاطفياً . وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به . ولهذا فالأعمال التي تنجز دون أن يتخللها الشعور بالتلقائية والرضا الذهني والعاطفي غالباً ما تعاني من الاغتراب .

رابعاً : إذا انغمس الإنسان في توجه استغلالي إزاء الواقع الطبيعي فإن من المعتذر عليه أن ينشئ صلة مناسبة أو مرضية بينه وبين ذلك الواقع . فقد يدفع الفرد بسبب أو آخر لاكتناز الأشياء المادية دون تقدير وإعلاء فيها من قيمة اجتماعية أو جمالية أو عملية ويترتب على اندفاعه هذا أن يصبح أداة عاجزة عن السيطرة على هذه النزعة مما يدخله في تجربة الاغتراب عن المغزى الذهني والعاطفي الكامن وراء هذا النوع من السلوك .

25— J.A.C. Brown. Freud and the Post-Freudians. A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

خامساً : عندما يبتغى الانسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فانه لن يستطيع اقامة علاقات دائمة معهم . هذا الرأى يركز على مفزى وأهمية مبدأ الأخذ والعطاء . فالعلاقة التى تنتج نفعا لطرف وضرا لآخر تؤدى الى اغتراب الطرف الثانى عن الاول . Hinsie. PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة للنكوص Regression والتردى السلوكى .

سادساً : لا يمكن ان يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعى بين الفرد والناس الا اذا اشترك الفرد والآخرين بالقيم والمبادئ والعقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التى سبقتها ، لان الملاحظة الاسبق تشترط لقيام العلاقات المتينة بين الافراد ان يسود بينهم الاحترام والحرص المتبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . أما الملاحظة الاخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك ان يكون هناك أساس ايديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك ان هذا يتسجد بصورة اكبر عندما يقاتل المجتمع الحضارى والقومى (بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة عن النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه) بتلك المجتمعات .

سابعاً : الرأى الآخر الذى يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بأن خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه أن يحد من فرديته . ولما كان هذا الرأى يعكس حقيقة معترفا بها الا أن النتائج التى تبني عليه تختلف . اذ يرى البعض ان في هذا آثارا ايجابية بالنسبة للمجتمع والفرد . بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبي يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعى أو التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على اعداد الفرد منذ طفولته اعدادا يجعله قادرا على خلق المواءمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فاذا أخفق الانسان في تحقيق التواءم المطلوب فان ذلك لا شك يشعره بالانفصال أو الاغتراب النسبى عن مجتمعه كما يتضح في تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعى واتحاده بذات الانسان .

ثامناً : لا تتوازن الشخصية البشرية عندما لا يكون الفرد في حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة أن الكائن البشرى هو كائن مثالى Idealistic Being يخضع في نظرته الى نفسه والى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمية .

وفي الختام يجدر أن نذكر أن الاراء والافتراضات التى تضمنها هذا البحث هي بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فان ما عرض من افكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لأبعاد الموضوع ، يكشف عما يكمن في هذا المفهوم من أهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة في واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصورة المتعددة يشكل مظهرا فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من أخطر الظواهر التى تواجه انسان هذا العصر .

حسن حنفي

الإغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف ، بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية ، أي للاديان السابقة على الاسلام ، وليس لخاتم الاديان . »

كما أنه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين في ذاته ، ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

مقدمة :

فيورباخ والهيكلون الشبان :

بالرغم من ان موضوع الاغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وجوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) وشتر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) الا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) . فاغتراب الانا لديه هو خلقها لعالم مجرد لاحياة فيه ولا صراع ، ثم عند هيكل خاصة في أعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا

* الدكتور حسن حنفي استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العليا ببافيس وقام بالتدريس في فرنسا وامريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطرود والحرمان . ولكنه اصبح مفهوما رئيسيا لدى الهيجليين الشبان من أمثال **شتراوس** (١٨٠٨ - ١٨٧٤) . و **باور** (١٧٩٢ - ١٨٦٠) و **فيورباخ** (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، و **شترنر** (١٨٠٦ - ١٨٥٦) بمعنى اغتراب الشعور أو العقل أولا ، ثم عند **ماركس وانجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعى ... اغتراب العامل من عمله ، وغربة الانسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالى ، وهو المعنى الذى كان سائدا في كتابات الليبراليين الالمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الانسانية في علاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ، يتأرجح بين المعنيين الدينى والاجتماعى . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع . **والنقد هنا لا يعنى الهدم او التجريح ، بل يعنى بيان الامكانيات والوظائف التي يقوم بها اللهن البشرى في ادراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو ان البناء الفلسفى الثلاثى الابدي قد تحكم ايضا في الهيجليين الشبان . فاذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعية والوجودية ، او الفكر والواقع والوجود الانسانى ، فالموضوعات الفلسفية ثلاثة : الله والعالم والانسان . ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشرى في كل حضارة . فعند اليونان ظهر افلاطون وارسطو وسقراط ، وفي الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونا فانتير** و **القديس توما الاكوينى** و **القديس اوغسطين** (بصرف النظر عن الترتيب الزمني) ، وفي الفلسفة الاوربية ظهرت المثالية عند العقليين ، والواقعية عند التجريبيين ، والوجودية عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشبان **باور** ، و **فيورباخ** و **شترنر** ، فقد ركز باور على الجانب العقلي المثالي والوعي الذاتى ، كما فيورباخ نحو الطبقة والواقع العيانى ، ثم لجأ شترنر الى الوجود الانسانى ، الواحد وصفاته . يمثل الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلى وحدة فكرية ، ونسقا واحدا ، منذ بدايتهم عند شتراوس او مركزهم عند باور وفيورباخ و شترنر ، أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنا أهمية خاصة . ففى فكرنا العربى المعاصر قفزنا من هيجل الى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر الى الواقع ، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الانا كما فعل شترنر ، وكأن النقد الاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل فى نقد الاسس النظرية للبناء الاجتماعى فى الدين والفكر والشعور ، ما زلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس ، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من احدهما الى الاخر على نحو طبيعى ، واغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح هيجليين ولا ماركسيين واصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا يتم عن طريق المزاج والترية دون تحليل للواقع المباشر ، والتعرف على اللحظة التاريخية التى نمر بها . ان اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ و شترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا ، وتاصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية عن تقدم ونهضة

وازدهار ، وكان مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التي تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية ، وهو ما لم ينسهِ ترائنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهى وأرسطا طاليس الحكيم : (١)

كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس « قناة النار » كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach (Feuer = نار ، Bach = قناة) يتظهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن للأسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتطهر ، « قناة النار » ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية من داخلها ، او عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من احداث الاثر التنويرى في اذهان الناس . ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد في حاجة الى تنوير اكثر مما هو في حاجة الى تنوير . فالتنوير شرط للتنوير . والتنوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي أو انقلاب في الاوضاع تحدثه السلطة القائمة في المجتمع ويتغير بتغير السلطة . فهو تغير اجتماعي يقوم على اساس نظرى متخلف ، ولابقاء له الابقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالي يظل خارجيا لا يحدث تائرا فعليا ، لا يخلقه وعى ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيكلين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعي الأوربي كل القيم الليبرالية في القرن الثامن عشر ، وأحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيكليون الشبان أن الايديولوجية يمكن أن تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء المواطن . وبالتالي يمثل نقد ماركس للهيكلين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة « ان الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للأفكار » وذلك لأن أفكار الحرية والعدالة والمساواة والوعى الذاتى والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعى يحققها بالفعل . فالحزب البروليتارى هو الذى سيربط الجرس فى رقة القط ، أى انه هو الذى سيحقق بالفعل هذه الافكار فى الواقع العلمى .

ويمتاز فيورباخ عن اقرانه بأنه أوقعهم صدى ، وبلغهم اثرا ، وأكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا فى القرن السابع عشر ، وفولتير فى القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » من خلال تحليل مؤلفه الاساس « جوهر المسيحية » فالاافكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله ، فذلك ما سيتم فى دراسة مستقلة عن قريب (٢) . واقتصرنا على عرض « جوهر المسيحية » للكشف عن الاغتراب الدينى الذى هو اساس الاغتراب

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيكلين اليساريين فى فكرنا المعاصر فى مقالنا « موقفنا من التراث الغربى » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قصايا معاصرة ج ٢ ص ١ - ٣٣ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يعد الباحث طبقات عربية لمؤلفات فيورباخ : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤلفة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة فى نقد فلسفة هيكل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره .

الاجتماعى . **اكرر واقول : ليس الباحث مسئولاً عن افكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .**

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ «**جوهر المسيحية**» عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٣ ، واصبحت مقدمة كل طبعة من الديوع والشهرة لدرجة أن كلا منهما تمثل عملاً فلسفياً بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب وترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقاً على **هوسرل** Husserl فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا «علم الماهيات» . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعمم احكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .



١ - الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الا من خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساساً هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب (الأنا) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساساً فى تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسرعه واكثره مباشرة . فاذا ما حدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان فى الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والاثار والاساطير وكل ما يرويه الرواة وتقصة النساء حقائق تاريخية تقابل شيئاً فى الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامة الشعبية فى شىء . والثانى اعتبار قواعد

(٢) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى : «مساهمة فى نقد فلسفة هيغل (١٨٣٩)» «ضرورة اصلاح الفلسفة» (١٨٤٢) «دعوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة» (١٨٤٢) ، «مبادئ فلسفة المستقبل (١٨٤٣)» ، «جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته (١٩٤٥) بعنوان «البيانات الفلسفية» .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques, Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althusser, Puf, Paris 1960).

(٤) اعتمدنا فى «**جوهر المسيحية**» على الطبعة الفرنسية

L. Feuerbach - : L' Essence du christianisme, Tred.

I. P. Osier, I.P. Grossein, F. M aspere, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot وقدم لها بارت ونيبور

K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

Reclam, Stuttgart, 1974

وراجعنا النص الالمانى ، طبعة

الايان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلا بالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التأملية التي حولت العقائد الى نظريات خاصة . وكانت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة التأملية من اجل الدين ، كما ضحت الفلسفة التأملية بالدين من اجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العوبة في يد المادية الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة في يد التأمل الفلسفي . الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا عن العقل ، والثانية تسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ، على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره في صور وأشكال مختلفة لاتناقض بينها ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الادبي ، فالقدرة الالهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور . ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل ، وهو ما لا يقبله اى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . **ويبدو فيورباخ هنا معتزليا** يفسر اليد بالقدرة ، والمين بالعلم ، ويحول التشبيه الى تنزية بشرط ان يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعي ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقل الخاص عقل الايمان . العقل هو القاعدة العامة والايمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد ، وباسم خاص . التوحيد بين العقل والايمان يذيب الايمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعي ليس كما ينبغي ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا . لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها . مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عمل . وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الانسانية البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة . ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمايزين بالصورة فالدين في جوهره مأساة ، والله نفسه وجوداً مساوي اي موجود شخصي . ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه ، ويتركه جثة هامدة لان الصورة من حيث هي صورة شيء . ويعالج فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هي افكار او تدل على افكار كما هو الحال في الفلسفة التأملية للدين اى هيجل ، ولا من حيث هي اشياء كما هو الحال في اللاهوت بل كصور ، والصورة تعكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم على صوفي ، كما هو الحال في الاساطير الدينية ، او كإنطولوجيا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج في المخ وهلوسة واضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية في العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاعها كلية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة ، ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخداع ذاتي . ان الاشباح ظلال الماضى ، وبالتالي فان تحليل الماضى يهدف الى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تأسيس علم للأمراض او علم وظائف الاعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الاشياء ، الى ماء الايونيين عند طاليس ، والى نشأة الاشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » الاغتراب اذن هو موقف مرضى ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يبدو فيورباخ محلا نفسيا سابقا على فرويد في كتابه المشهور « مستقبل الوهم »
The Future of Illusion

ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، اى تحليل النصوص من اجل اثبات نتائج التحليل وتأسيسها على نحو موضوعي . فاذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ - يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية . والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة افضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة ، فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالتأمل ، اما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة ويفلها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف عن المسيحية وهى عذراء ، في حين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التى لم توجد لها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .



٢ - الاغتراب ونفاق العصر : في مقدمة الطبعة الثانية ، وبعد صدور الكتاب اول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الاغتراب الانسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الالحاد . لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم ، وهو الهيجلى الشاب ، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها في صورة اخرى وتاليه اياه . كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصميمة مع الاصحاء في العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من الخطأ ، ومما اكتنفها من ظلام ، وارجاعها الى الموقف الصحيح . ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم في حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين الى الابد ، في حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين . فقد هاجم الفلسفة النامالية التي ابتلعت الدين وقضت على خصوصيته لحساب الفكر ، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم ووثن . وقد كانت الضربة الكبرى هي التي وجهها فيورباخ الى نفاق العصر ، ومزايده على الايمان على لسان مدعى العلم في مجتمع طيب ، مجتمع الحياء واللامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .

بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذى تم خلقه وهما وخدا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ، بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا . العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويفوض فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى جبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه . ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر ، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت ان الزواج الحقيقى هو تألف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحى ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التحريبي والتاريخي والفلسفى للاسرار المسيحية . كما فسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائج على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالموضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على انه مثالي فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلا حدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا ، او ذات كانط وفشته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، او الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقعى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقاته الحسية بالاشياء .

ويبرىء فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفي مقدمتها الالحاد ، بأنه لم يقل شيئا على الاطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نافيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتمل الكتاب على جزئين : جزء مثبت ، وجزء ناف ، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادى والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالمحاولات تعبر عن جوهر الموضوع (ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لارسطو او بمقدمة

فورفور يوس) ، ولا فرق بين ذات الله ووجوده من ناحية ، وذات الانسان ووجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الاول ان ابن الله هو الابن الحقيقى ، أى ابن الانسان ، وان الدين يخطئ بتصور هذه البنوة فى الله بالفعل . ويثبت الجزء الثانى ان ابن الله فى الدين ليس إنباطيعيا ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل . يعطى الجزء الاول البرهان المباشر ، ويعطى الثانى البرهان غير المباشر . الجزء الثانى عود الى الاول ، يبين الثانى الزيف بينما يكشف الاول الحقيقة . الاول عن الدين والثانى عن اللاهوت . ولا يعنى اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل شمل أيضا الفلسفة التأملية وعلم اللاهوت . فالمهم هو الاصل لا الفرع ، المبدأ وليس الاشخاص والعصور والاماكن . لو كان « جوهر المسيحية » به الجزء الثانى فقط لكان نافيا ، وكان الله عدما ، والثالث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه اثبت ان الدين له أساس فى الوجود الانسانى الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ، كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانسانى ، ولكن الحلم لا يكون فى السماء بل على الارض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشئ ، والنسخة على الاصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها فى هذا المظهر . وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجى خالص . فالخمر والخبز ليسا الا فى التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التأملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس . لقد طالب **لوثر** من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعنى الطعام ، والماء يعنى الشراب ، والعماد يعنى الاستحمام . لايهم الاصل الوثنى لهذه الطقوس ، شرب الدم وأكل لحم الضحايا ، بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة ، يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعى حيث تنشأ الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو ايضا علاج للنفس والعين . الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الداتى . الماء يطهر الانسان من الخوف والاوهام الناشئة عما يأتى من فوق الطبيعة .

وتظهر مآسى العصر ايضا ليس فى لاهلها فتيته وحدها بل فى غياب الروح العلمية .
اصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست اطلاقا له من كل الحدود . وعندما ما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكان السلطة السياسية يهملها الابقاء على الزيف حتى تأمن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيراً لا سياسياً للدين ، واعطاه تفسيراً انثروبولوجياً خالصاً طبقاً للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسيين غضبوا عليه ، لأنهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعباد الانسان سياسياً ولا يودون زعزعتة وفهمه الفهم الصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين اية اهمية سياسية لان اعادة تفكير الناس فى الدين على نحو شرعى ، وبعد القضاء على الاغتراب

الدينى ، يجعلهم اكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه ايضا اصدقاء التنوير والحرية في ميادين الصناعة والسياسة واعدائها في ميدان الدين ، لان التنوير الدينى يكشف عن مساوئ الليبرالية والنظام الرأسمالى . ويشير فيورباخ فى ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدين بالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففى الوقت الذى يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لم تكن الملكية مقدسة لانها شريعة الهية ، بل تم تقديسها أولا باعتبارها شريعة الهية . ولم يذهب فيورباخ فى الكلام عن هذه العلاقة الى الحد الذى ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .



٣ - الاغتراب فى ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية » بتمهيد عن ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهى نفس الثنائية التى سيتبعها فيما بعد فى تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، أى أنثروبولوجيا الدين ، والماهية المزيفة أى ثيولوجيا الدين ، فيبدأ بالاثبات وهو الانسان ، ويبنى بالنفى وهو الله فى رايه .

فما هى ماهية الانسان بوجه عام ؟ يرى فيورباخ أن التدين هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى أن الانسان لديه شعور أو وعى بالمعنى الدقيق ، وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، أى مجموعة الوظائف النفسية . ولا يتأتى الوعى الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه . فالعلم الانسانى هو الوعى بالاجناس فى حين أن الحيوان لا يدرك الا نفسه . عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شىء واحد ، وعند الانسان تتميز الحياة الداخلية عن الحياة الخارجية ، فالحياة الداخلية هى علاقته بجنسه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغة . الانسان هو الأنا والآخر ، هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان فى التدين فقط ، فالدين هو الوعى باللانهاى ، ومن ثم يكون وعى الانسان بماهيته لانهاى دون أن يكون ذلك وعىا بوجود لانهاى . الوعى هو وعى باللانهاى ، وهو ما يقابل الفريزة عند الحشرات ، الوعى باللانهاى هو الوعى بالانهاية الوعى ، وفى الوعى باللانهاى يكون موضوع الوجود الواعى لانهاية ماهيته الخاصة . لا يحتاج الانسان اذن الى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . الانسان بلا موضوع لا يكون شيئاً ، فهذا ما تؤكده حياة العظماء . يشعر العظيم ان له رسالة عليه ان يحققها وهو الهدف الاسمى من نشاطه . تكون ماهيته وتكون فى علاقة جوهرية وضرورية معه . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد الماهية والوجود ، كما تتوحد الذات والموضوع فى الانسان . فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعى بالموضوع هو وعى بالذات ، يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء ،

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هو الماهية عندما تظهر أنانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا يأخذ شعمار سقراط «اعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا .

ماهية الانسان هي جنسه او الانسانية :العقل ، والارادة ، والقلب . العقل وظيفته الفكر ، والارادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هو الحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن او بين المثال والواقع . العقل والارادة والحب ثلاث كمالات او ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للانسان من حيث هو انسان ، وتكون الغاية من وجوده ، فالانسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الارادة هي الارادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقى ، كامل ، الهى ، نستعملها عندما نصف الشئ في ذاته . هو الثاوث الالهى الذى يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحى . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والارادة الارادة ؟ ان الحب يدفع الانسان الى الموت فى سبيل من يحب ، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر ، والحياة تدفع الانسان الى أن يفعل .

والموجود المطلق اذن ، وهو اله الانسان ، هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وارادة ، حبه هو معرفته وارادته وحبه . التناهى هو العدم ، ولا يمكن أن يكون الانسان واميا بالتناهى والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهى سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهى للماهية محوا للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له اله ، أى وجوده الاعظم فى ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجى الاعظم منه ، كما يظهر فى مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون فى وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذى يجعل الموجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ وكان فيورباخ هنا يوحى بلغة نيتشه وبرجسون ، وبما سيقوله **اقبال عن الذاتية فيما بعد** . ما يثبت الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الدهن وكلما امتد الوجود الى ما لانهاية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الدهن والوجود الا على نحو ظاهرى تعسفى ، وهو الدرس المستفاد من هيغل . فلو فكر الانسان فى اللانهائى فان ذلك اثبات للانهائى فى الفكر ، واذا شعر بالانهائى فان ذلك اثبات للانهائى فى الشعور . موضوع العقل هو العقل . موضوعا لنفسه ، وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعة لنفسها . **ان حوار الفيلسوف هو فى الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقلي وحده هو موضوع العقل .**

الانسان اذن مجموعة من الصفات والملكات: الصفات ، العقلانية ، النزاهة في المسرات والانفعالات . ولكن الانسان يرى ، والمعين ترى ماهيتها ، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل العين فالعين هي الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هي الملكة الاساسية في الدين ، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة . العاطفة هي « العضو » الالهى . العاطفة هي النبل والعظمة ، اى الالهى في الانسان ، والله هو العاطفة الخالصة اللانهائية الحرة . العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لانها ترفض الله الموضوعى ، وتجعل نفسها هي الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفى لله ، وهذا هو الالحاد الدينى . وما يقال عن العاطفة يقال عن باقى الملكات في الانسان العقل والارادة .



من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية ، هيغليا امتد لبرجسون ونييتشه وهو سرل وهيدجر، يوجد بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيورباخ الى وصف الانسان الحقيقى قبل أن يتزيف ويفترب عندما يكون واعيا بذاته ، ذاته وعيه ، ووعيه ذاته ، فى وحدته الداخلية قبل أن يفصمها الاغتراب الدينى ، ويبدا بالعاطفة ، وهى نقطة البداية فى الاغتراب، والتي من خلالها يحدث الانفصام والوقوع فى الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شلير ماخر فى « مقال فى الدين ».

فاذا كانت ماهية الانسان هي أنه وعى يتحد بالذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ فى ماهية الانسان بوجه عام تم تحديد علاقة الانسان بالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هي علاقة الانسان بالموضوع الدينى بوجه خاص ؟ فى علاقة الانسان بالموضوعات لا يتفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن فى حالة الموضوع الدينى يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات . فاذا وجد الموضوع الحسى خارج الانسان فان الموضوع الدينى يوجد فى داخله ، وهو كما يقول أوغسطين ، اسهل فى معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجى محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، فى حين ان موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول ، الافضل والاسمى، ويتضمن حكما تقديا يقوم على التمييز بين الالهى واللا الهى . وهنا تبدو اهمية قضية ان موضوع الانسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . الوعى بالله اذن هو وعى الانسان بذاته ، ومعرفة الله هي معرفة الانسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكس صحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للانسان هو روحه ونفسه ، والانسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب . الله هو الداخلية التي تظهر فى الانسان، والدين هو ظهور كنوز الانسان، الاعتراف بافكاره الزمنية ، والاقرار العلنى بأسرار الحب .

وقد لا يعنى الانسان ان وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعى الانسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك ايضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل .

الدين هو ماهية الانسانية وهى فى دور طفولتها . (٥) يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الاول فى الوثنية وعبادة الاصنام ، فقد عبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون أن يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعي بالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا أنه حصل على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور أنه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمي فيورباخ من ذلك الى بيان أن التعارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم ، لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعى الموضوعى الجسم . فكل تحديدات الوجود الانسانى هي تحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحمولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته . وبالتالي فنفى الذات الحاد ، ولا تدين أكثر من نفى الصفات . ولكن الغاء الصفات الغاء للذات ، لان الصفات هي التى تحدث الاثر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفى الصفات نفى للذات ، والذات بلا صفات موجود غير موضوعى ، والموجود غير الموضوعى هو عدم وجود . على عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفى نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع ان هذا العجز نفى لله . كما يمكن نفى صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وارجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الدينى . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللاتدين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث أن له جناحا ، فالعصفور لا يعلم وجودا أكثر سعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانية فالذات أيضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لأنه يحب ، ويتصوره الانسان حكيما خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير أسمى ما فيه ، ويعتقد ان الله موجود لأنه يوجد . والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى احدهما نفى للآخر ، وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ؟ كما اننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها . هذا التمييز بين الانسان والله لا يوجد الا فى هذا العالم ، ففى العالم الآخر لا يكون للانسان ارادة أو عقل أو حب مستقل ، فالأرض أو وجود انسان فى العالم هو سبب الاغتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها فى ذات مستقلة عنها .

(٥) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الدات والصفات الانسانية هى الضمان الوحيد لوجود الدات والصفات الالهية . وكل ما يتمثله الانسان على انه حقيقى يكون ايضا واقعيا وليس خاليا ، حلما او تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . فى البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمى ، والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك فى الله اذن شك فى الذات** . ويتضح تماثل الدات والموضوع بصورة افضل فى تطور الدين التماثل مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والمحدد العادى هو الذى يلقى صفات الله ، فى حين ان المحدد الحقيقى هو الذى يلقى صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد فى الدين الا ما يوجد فى الانسان فى وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقى الصفات التى لا تشابه الانسان فلا تعلمها . وهذا ايضا سر انساني ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه . وقد جعل سبينوزا لله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر وهى كلها صفات انسانية .

اولا : الجوهر الحقيقى اى انثروبولوجيا الدين :

يضم « جوهر المسيحية » قسمين اساسيين : **الاول ، الجوهر الحقيقى اى انثروبولوجيا الدين ، والثانى الجوهر المزيف اى ثيولوجيا الدين** . يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالايجاب قبل النفى ، فالاغتراب الديني يتمثل فى ثيولوجيا الدين ، وهو موقف دينى مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما فى وثن نفسه مشخص فى الخارج ، فى حين ان الدين فى وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انساني صحيح يرجع للدات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان اخص خصائصة وهى الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح اولا ثم الوضع المزيف ثانيا كى يبين الاغتراب الديني ، اى انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طارئ على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد فى العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقى هو عود الى طبائع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنا مفتربين فان تطورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هى علم المستقبل ، ومبادئ فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقى، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة، ولفصاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين فى جوهره هو انثروبولوجيا ، اى وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

أ - الله كموجود ذهني : الدين هو قسمة الانسان على نفسه . فالله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص والله الماهية الكاملة ، وتم ذلك بفعل الذهن ، واصبح موجودا ذهنيا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتأخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الأوروبية . يجهل العقل الالام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لاشخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لاينفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لانهايا ، لاماديا ، لاحسيا ، لايمكن تصويره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الذهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج عن الذهن فهو عدم الذهن ، هو الانطولوجيا القديمة « والذي منه خرج اللاهوت الانطولوجي الذي يستنبط وجود الله من ماهيته في الذهن ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي عند أنسيلم Anselm وديكارت . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنية الحسية الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الدهن ، ولانهاية الله من لانهاية الدهن في مقابل التناهي والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجي مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . يقول كانط : عندما افكر فاني اكون على وحي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالي فانا جوهر ، اوجد لذاتي دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بأن الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها في الدهن ، وبالتالي يعنى قدرة الدهن على ادراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنة في نظرية المعرفة .

ب - سر التجسد او الله كموجود خلقى او قانون : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة او مبدا عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدا عملى يظهر في سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقى يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان نكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن ان يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تشخيصه بالفكر » ولكن هذا الوجود الكامل يتركنا باردين ، فارغين فنصبح وعيا بلا قلب . الدهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحرره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل العندليب مغنيا ، القانون يقهر الانسان فيقالبه الانسان بالتوبة والاستغفار . نفي الانسان اذن هو نفي للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . ولد الانسان في الالهية والالهية وطنه ، وكل شىء يوجد حيث نشأ . الله اذن فكرة وقانون ، او كما نقول عقيدة وشريعة للانسان .

ج - الله كموجود قلبى : ليس الله فقط مبدا عقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسية التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه . والتجسد هو الظهور الحسى

الفعلى للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب . لم يظهر الله كإنسان لنفسه ، بل لحاجة الإنسان الملحة للحب . كان الله الها إنسانيا قبل أن يصبح الها فعليا . وفعل ذلك بدافع من رحمته نظرا للحاجة الانسانية وللشقاء الانساني . التجسد دمة ساخنة الهية على وجنة العالم ، وجود مفعم بالمعواطف الانسانية ، بل وجود انساني خالص . كان الإنسان الها قبل أن يصبح الله انسانا ، وليس كما قال أوغسطين أصبح الله انسانا حتى يصبح الإنسان الها . فالوهية الإنسان سابقة على انسانية الله ، لأن الوهية الإنسان هي التي جعلت الله انسانا . يقول اللاهوت أن الشخص الثاني هو الذي تجسد ، والحقيقة أنه الشخص الأول ، أي الله نفسه ، وليس الابن أو الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخية كما يدعى اللاهوت ، فهذه هي المادة الفجة . بل حقيقة انسانية خالصة ، وهذا ماتزيفة الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة الى الإنسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفي ، بل تقضى على السر فوق الطبيعي ، وتنقد العقيدة ، وتحيلها الى عناصرها الطبيعية المفطورة في الإنسان الى داخله وبؤرته وهو الحب .

٤ - سر الله المتألم : من تحديدات الله الذي يصبح انسانا ان المسيح هو الالم Passion . الله يتألم من أجل الآخرين وليس في ذاته ، وهذا يعني ان التألم من أجل الآخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الانسانية ، والله المسيح هو مجموع الشقاء الانساني ، فان الكمال يفيض على الحب ، ويتأكد الحب في الالم . الالم خلقى وارادى كما هو معروف في آلام الحب ، قوة التضحية من أجل خير الآخر .

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ الالم الانسانية في حين ان تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية . والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر ما يمثل المصلوب المتألم ، ومن ثم صلب الذات الم ، في حين ان الصور الدينية في الوثنية ، كما لاحظ أوغسطين وعدد من آباء الكنيسة ، تدعو الى الاباحية . وكما ان سقراط يفرغ الروح من الالم ويعيش في بهجة الموت فان المسيحي يصيح : « لو كان بالامكان ابعاد هذا الكأس عنى » كما صاح المسيح على الصليب . الله يتألم يعني ان الله قلب ، فالقلب هو الالم ، والموجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتألم هو سر الحساسية ، والله المتألم هو اله حساسية ، اله حسى . الدين اذن هو انعكاس الوجود الانساني في ذاته ، فالله مرآة الإنسان ولا يستطيع الإنسان ان يعتقد شيئا الا اذا كان في وجوده الخاص . ففي الإنسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الإنسان روحا هو جزء من طبيعته فالذى يتألم هو الإنسان وليس المسيح .

سر التثليث وأم الاله : لما كان الوجود الكلى هو الذى يعبر عن الإنسان الكلى فان وعى الإنسان بشموله هو الوعى بالتثليث . يرجع التثليث الى الوحدة بين التحديدات او القوى التى يظن انها منفصلة . يعنى التثليث وحدة الشخصية الانسانية في مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الانسانية في مقابل تكاثر افرادها . التثليث صورة لشيء حقيقى واقعى ، كما قال اوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والارادة والحب . تموضع الوعى بالذات هو اول شخص في التثليث ، فالوعى بالذات الالهية ليس الا الوعى بالوعى باعتباره ماهية مطلقة او الهية . التثليث هو الوحدة بين الانا والانت ، الله الاب هو الانا ، والله الابن هو الانت ، الانا هو الدهن ، والانت هو الحب . واجتماع الدهن والحب ، او الانا والانت هو الروح او الانسان . والله الذى يستبعد الحب والاخر والجماعة اله متعسف . ان الحياة المشتركة هي الحياة الالهية الحقيقية المكتفية بذاتها . وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر اى مقلوبة من الانثروبولوجيا الى الشيولوجيا . الروح القدس هي الوحدة بين الله والانسان ، والحقيقة لا يوجد الا شخصان ، والثالث هو الحب او العلاقة بينهما . ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الانسان اصبح الشخص الثانى هو التأكيد الدائى للانسان ، وهو الذى يشارك في الجماعة ، هو الحرارة ، والاب هو النور ، والنور صفة للابن . الابن هو لوعة الحب والحماس . الابن هو الله المتجسد ، انكار الله الاصلى ، نفى الله لله . فاذا كان الابن متناهايا كان الله بلا اساس ، يستولى الابن على القلب لان الآب الحقيقى للابن الالهى هو القلب الانسانى ، حيث ان الابن ليس الا القلب الالهى ، اى القلب الانسانى ، موضوعا لذاته كموجود الهى . فالآب والابن في التثليث ليس لهما معنى مجازى بل لهما معنى حقيقى . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب في حاجة الى شخص اثوى لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هي التوسط بين الآب والابن . لم تكن مريم في علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خطيئة . ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداها وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية ام الاله جانبا بالرغم من عودتها الان . لم تكن البروتستانتية في حاجة الى أم سماوية لانها استقبلت بالاحضان الام الارضية برفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة . التثليث لا يعنى هذا المعنى الا في الكاثوليكية ، وأم الاله لا تعنى شيئا الا للراهبات والرهبان ، تمويعا عن الحرمان او في احسن الاحوال اعلا وتساميا بالغريزة . ويعنى التثليث بوجه عام الغنى في مواجهة الفقر ، والاشباع في مقابل الحرمان ، والجماعة كتنقيض للعزلة ، والحس الذى يعكس المجرى . وكلما كانت الحياة فارغا امتلأ الدين . الفقير وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الانسان . ما يغيب عن الانسان يوجد في الله . هذه هي الدلالة العملية لهذه القضية النظرية .

٦ - سر اللوجوس والصورة الالهية : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص

الثانى فان المعركة المسيحية كانت حول ابن الله Homoiousios المتحد معه في الجوهر Homoousios (بفارق i) فالله مجرد بلاصورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثانى في الصورة من قوة الخيال . فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشيء ثم تأتى عبادة المقدس في صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسى بأن تمثّل قربان اسحق (اسماعيل) جعله يدرّف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا . فالابن كلمة الله هي صورة ، الكلمة Verbo

صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالعالم يتكلم ، والمجنون يتكلم ، والشاعر يتكلم . الكلمة تعنى التخارج باللغة . الكلمة ثورة تعبير وايصال . الكلمة تحرر للانسان والذي لا يستطيع ان يتخارج يكون عبدا . الكلمة فعل الحرية ، الكلمة حرية . الكلمة حضارة . كلمة الله هى الهية الكلمة ، وهكذا تجد العقيدة حقيقتها فى الانسان .

ز - سر المبدأ الخالق للعالم فى الله : طالما ان الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثانى يكون هو المبدأ الخالق للعالم فى الله . فالعالم ليس هو الله ، هو الآخر . ولكن ما يخرج من الله يظل فيه ، ويظل الآخر على وعى بانفصاله عن الله ، والله على وعى بتخارجه . التمايز الذاتى Autodifferenciation فى الله هو اساس ما يختلف عنه . ولما كان الوعى بالذات اساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع ، فالله يفكر فى العالم عندما يفكر فى ذاته ، على طريقة ارسطو والفلاسفة المسلمين . التفكير تولد ، والتفكير فى العالم خلقه . الله يفكر ويضع موضوع تفكيره . فالابن هو الله عندما يفكر فى ذاته موضوعيا ، صورة الله الاولى . وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الانا الآخر . الوعى بالعالم هو وعى بحدودى ، فالانسان هو الموضوع الاول للانسان ، والانسان هو اله الانسان ، اذا وجد تحول الى طبيعة ، واذا وجد انسان اخر فانه يوجد بفضل الانسان . يتدفقا الانسان فى شمس الانسان . ولكن لما كان العامى لا يفهم الا اذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هو بئز على حق فى استنباط الذهن من الاذان ، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه ، اى كل شئ متعلق بالاشياء الروحية . الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد .

ح - سر التصوف او سر الطبيعة فى الله : ان نظرية الطبيعة الابدية فى الله ، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التى وضعها جاكوب بوهيمه والتى اعاد شلنج صياغتها جديرة بالتحليل النقدي . الله روح خالص ، وعى واضح بذاته ، شخصية خلقية ، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية او غير خلقية . ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص ، والغموض من الوضوح ، وبالتالي فان النظرية مادية مغلفة بالتصوف : فى هذه النظرية الثنائية فى الله يكون الموضوع الحقيقى مريضاً Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت اى ان الباثولوجيا النفسية تحولت الى ثيولوجيا . وهى نفس الافكار المختلطة التى تحدث عنها ليبنتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمه والتى حاول شلنج تحديثها فقضى عليها . كان بوهيمه متدينا ، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث فى مذهب سبينوزا وفى المادية والتجريبية ، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعى . لقد اغنت الطبيعة العواطف الدينية ، فالله غنى ، وكل ما فى الله الارض ، وكل ما فى الارض فى الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية ، وهى عند بوهيمه طردية .

٩ - سر العناية والخلق من عدم : الخلق هو كلمة الله المنطوقة . والكلمة الخالقة هى الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر . والنطق فعل ارادة الخيال ، الارادة الذاتية اللامحدودة . وقمة مبدأ الذاتية هى نظرية الخلق من عدم . وكذلك لا معنى لنظرية قدم العالم اكثر من جوهرية المادة ، وتعنى ايضا الخلق من عدم ، عدم العالم . وكل شئ عيبى يتبدى ينتهى كذلك ، فبداية الشئ تضع ايضا على مستوى التصور نهايته . بداية العالم هى ايضا بداية نهايته ، بمجرد الحصول عليه يتم فقده ، اوجدته الارادة ثم اعدته . ان وجود العالم وجود زمنى مؤقت بلا ضمان او قيمة .

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة، ولكن القدرة المطلقة من خصائص الذاتية التى تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل طليقة من كل قيد . لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابهة للمعجزة فانه ايضا مشابهة للعناية ، لان العناية مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هى المعجزة والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التى تعدم امامها كل قوة اخرى . فى المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات Thaumaturge . ولكن العناية فى علاقة مع الانسان، وتقوم بأشياء للانسان ولاجله . ولتحقيق ما يريد ما يتم خرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماجم او للحيوان ، والله ينقذ كل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انساني، تعبر عن قيمة الانسان وميزته على سائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة . العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله، ان الايمان بالله هو الايمان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهى لجوهر الانسان . كل شئ يوجد للانسان ولا يوجد فى ذاته . ان الانسان هو غاية الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

ط - دلالة الخلق فى اليهودية : عقيدة الخلق لها جذورها فى اليهودية ، وهى من عقائدها الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدرما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهرت الطبيعة لديهم غاية فى ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة فى وعيهم بالعالم . فالحدس النظرى فى اصله حدس جمالى ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول انكساجوراس : لقد ولد الانسان كى يتأمل العالم ، والموقف النظرى هو التجانس مع العالم والتآلف معه . ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حسى فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الانانية ، والتعبير النظرى عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة فى ذاتها ولذاتها ليست الاعمدا ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة .

المنفعة هى الاساس الاقصى فى اليهودية . ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحنا الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللعمل الانانى الذى يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم، والحجر الى ماء والشمس تقف او تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر ((ياهوه)) الذى لا يهتم الا باسرائيل، انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل الشعوب الاخرى ، مع التعصب المطلق لاله اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظرى ، ويسمعون انعاما سماوية فى حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسهم المعوى اى ببطونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم باكل المن . وبينما كان اليونانى يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى راسها الفلسفة، كان الاسرائيلى يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا : بين المسائين يجوز اكل اللحم . وفى الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك ! ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو فى طريق ، واذا ما اعطاه خبزا لياكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لانيه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل دينى فى اليهودية . وبالعشاء يحتفل الاسرائيلى بفعل

الخلق . رأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلوا وشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الان ، يعطيهم الله المنفعة ، ويمثلون الانانية في ثوبها الديني . الله هو الانانية التي لا تسمح بفناء عبادها . الانانية في جوهرها توحيد ، الواحد ، الانا ، الانسان حول الانسان ، لا ينشأ الفن الا في كنف تعدد الالهة لان تعدد الالهة ضد الانانية . الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية ، الامر مطلق ، ولقرار سحري . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياع للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعنى ان الطبيعة لها مدلول نظري ، لانهم يتأملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضوعا لبحاثهم . ان عبادة الطبيعة هي صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة . الوثنية بداية البدائية الطبيعية ، وبالتالي فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضى على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوى الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة . هي فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها في انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثاني فتقلب الوضع الطبيعي للأشياء في حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التي تتموضع اي الله هو الثاني .

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير ارادته ، وعلى غير وعى منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته وبوعى منه . قوانين الطبيعة هي قوانين الله لمصلحة بنى اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند فيلون . لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبنى اسرائيل . هو نار الغضب والانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلي بقوة الطبيعة في قوة الله اي بقوة الله اي بقوة أناه ووعية بذاته . الله هو الذات ، انا اسرائيل : الله خلاصنا ، الله قواتنا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل .

ى - القادر قدرة مطلقة في العاطفة او سر الصلاة : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الديني باستثناء المصلحة الوطنية . ويكفى اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحى اليهودية الارضية والمسيحية هي اليهودية الروحية . المسيحية هي اليهودية بعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهي في نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة . في اليهودية الاسرائيلي هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهوه » الا شعور الاسرائيلي بذاته بعد ان تموضع في موجود مطلق وفي وعى وطنى وفي قانون شامل وفي مركز سياسى . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يموضع الاسرائيلي ذاته يموضع المسيحى ذاته في الانسان الذاتى المتحرر ، وكما يموضع الاسرائيلي احتياجاته كذلك يفعل المسيحى . فهناك معجزات في المسيحية مشابهة للمعجزات في اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحى فحسب ، وليس الانسان العام الحقيقي . لقد ادخلت المسيحية الروحانية في الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية اخرى . حولت المسيحية الخبر الارضى الى هباء سماءى . لقد تركز اله الشعب السياسى في اليهودية في التوراة وهو المطلق الالهى ، ولكن في المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى

يقتضى التضحية بكل شيء من اجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الانسان ، هو يقين القلب وتأكيد الدات . ولا توجد حدود في الحب ، بل هو مطلق لانهاى . العاطفة اذن هي اله الانسان ، والله هو تمنى القلب ، والصلاة هي التي تسمع العاطفة التي تدرك ذاته ، هي صدى الآلام الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع فيثارة الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبي ، بهذا التعبير عن الالم وهذا هو سر الله . الله دمعة حب تلدف سرا على الشقاء الانساني . الله تنهد دفين في قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهي ليست اقل من دلالة التجسد ، ففي الصلاة يحدث الانسان الله ويسميه انت . فالله هو الآخر المغاير ، الانا الآخر . يعترف الانسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة عن افكاره الخاصة التي يخجل من التعبير عنها امام الناس . الصلاة هي التماثل بين الدائى والموضوعى . الصلاة هي صلة القلب الانساني مع ذاته ، وفيها ينسى الانسان أن هناك حدودا لرفقاته ، ويعيش في سعادة بنسيانه لهذه الحدود . الصلاة هي قسمة الانسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio تعنى ما يثن القلب بحمله . في الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص .

ل - سر الايمان ، سر المعجزة : الايمان هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوعى معجزة هو ذاتى ايمان . المعجزة هي الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، معجزة العاطفة التي تتموضع في ان لا شيء يستحيل على الايمان ، والمعجزة هي التي تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك في الايمان ، ولذلك يتحول الدائى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بالوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الانسان بذاته ، يقين الانسان الذى لا شك فيه بان وجوده الدائى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالايان هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى للعالم . ليست المعجزة الارغبة خارقة للمادة قد تحققت ، هي نشاط نمائى من اجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة . الايمان بالمعجزات في نهاية الامر ايمان ميت ، والمسيحية دين حى - لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها في الايمان ، فالايان لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .

ل - سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة : لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فمثلا نجد سر البعث في الرغبة في عدم الموت ، وهي غريزة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية ، الرغبة في الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .

العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ، ولا يمكنه اعطاء يقين خاص شخصى . وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت ، الخلودالشخصى . واصبح انكار البعث جريمة في المسيحية ، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح ، ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله ، وبالتالي يتحول الدين المسيحي الروحي الى دين بلا روح . بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح او النفس ولكن على نحو مجرد لا يكفى المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس ايضا الولادة المعجزة ، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته ايضا كذلك . الانسان الذاتى يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شىء ولما يجب ان يكون . فالام العذراء ووليدها بين ذراعيها صورة تعجبه ، والعذرية تصوره الخلقى الاسمى . ولما كانت العذرية والامومة متناقضتين فقد اصبحت الولادة المعجزة فى قلب المسيح مأساة ومضمونا للايمان . يحول المسيح والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين . اما الانسان الحرف فيعترف بهما كصورة طبيعية فى حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة . فى مقابل الخطيئة تمثل الطهارة فى الولادة الخارقة للطبيعة ، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها اساسا للحياة وللأخلاق يقلل البروتستانت من اهميتها وقيمونها الاخلاق على العقل او القلب . ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذى يرفضها ، ليس فقط رأيا لمدرسة بل هو أساس للأخلاق .

م - سر المسيح المسيحي او الله الشخصى : ان العقائد الاساسية فى المسيحية هى رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة ، والسلب يتفق مع العاطفة اكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة اخر وليس بواسطة الذات ، وان يتوقف الخلاص على الآخر وليس على الذات ، وان يجب بدل ان يصارع ، وان يكون محبوبا من الله اكثر من كونه محبوبا من نفسه . فالعاطفة هى الانا كمنفعل به . لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن « انا » فشته ليس بها عاطفة لان المنفعل به مشابه للفاعل . لانه لا يمكن تعريفه . العاطفة تقلب الفاعل الى منفعل ، والموجب الى سالب . لذلك تكون السعادة فى الحلم ، والحلم على الضد من الشعور ليقظ . عند الحالام يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا . الحلم هو مفتاح اسرار الدين . والقانون الاسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذى يحقق هذا القانون . لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهديء للشعور المتوتر . فاللوجوس مند فيلون معلق فى الهواء بين السماء والارض ، مرة كموجود فكرى ، ومرة كموجود واقعى ، وظل فيلون متارجحا بين الفلسفة والدين . ولكن فى المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالي تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفى المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لان التجسد لم يكن له أية دلالة خاصة مند الشرقيين وبخاصة الهنود . المسيحية وحدها هى التى جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصى ، موجود انسانى . ولما كانت الشخصية ليس لها معنى الا فى شخص واقعى فالله انسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصا ، وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة

شخص . وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية القصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لانه في دم المسيح تنطفئ الرغبة في الاله الشخصى .

ن - التمييز بين المسيحية والوثنية : المسيح هو الذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لا تستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية . في المسيحية لايركز الانسان الا على نفسه ، وبالتالي يشعر انه موجود لا حدود له . الذات ضد الموضوع ، في حين أن القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار امام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحتقر العالم ولا تعتبر الا الفرد في حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد في علاقته مع الجماعة . الله هو قصور الجنس (المنطقى) واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل في الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا . لم تدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك في فكرة الخطيئة في كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

س - المعنى المسيحى للرهبنة الارادية ولحياة الرهبنة : مع اختفاء فكرة الجنس أو النوع من المسيحية فانها لا تحتوى في داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على افراد . الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصله عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس ، وبالتالي من التميز بالاجناس والانواع . غاية المسيحى الاساسية هى القطيعة الاساسية ، هى القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتحقق هذه الغاية على نحو حسى في حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى أن يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة عن الشرق وحده لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام . تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية . فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما . تفقد هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء ، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض . لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذا اردت أن تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز في السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم وخداع . يقدس المسيحيون مبدء العذرية والحمل العذرى كمبدء للخلاص ، كمبدء للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج ، وقد أمر بالتكاثر ، وبأن ياربطة الله في السماء لا يمكن حله في الارض ، وبالتواصى بالتزواج في العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى والحب كذلك . وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقى وحر فى وشخصى ووحيد . أما حب المرأة فزنا للروح . ان من يهتم بامرأة لا يهتم الا بامرأها ، ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر المتزوج في ادخال السرور على زوجته أما العازب فانه يفكر في ادخال السرور على الله . فكما ان المسيحى ليس في حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خادع . حب دنيوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ما هيته الحقيقية . في السماء افراد بلا جنس افراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحققة هى الحياة السماوية .

ع - السماء المسيحي أو الخلود الشخصي : ان حياة العزوبية ، وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر الى حياة الخلود السماوي ، فالسما هي الحياة الدائمة على الاطلاق والخرقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييز بين الجنسين خداع لان الفرد موجود لا جنسى . الخلود هو الايمان بالشخصية بلا حدود . الله هو السماء الروحي ، والسماء هو الله الحي . الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هو تصور الماهية للحياة السماوية ، هي الحياة المطلقة التي يتم التفكير فيها كسماء ، فلا يوجد فرق بين الله والسماء . الله هو وجودي الدفين اليقيني ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات ، ان اقيم مستقبلي على حاضري ، وان احول الفعل الى مفعول . الله هو الوجود الذي يقابل عواطفى ورغباتى . الله هو القوة التي بها يحقق الانسان سعادته الابدية ، وعقيدة الخلود هي آخر عقيدة في الدين . لو لم اكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك الله . الخلود اذن حقيقة تحليلية تتضمن حقائق اولية اخرى . لو آمنت بالله لامتلك الخلود ايضا . ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والدم ، الثواب والعقاب لانه ذو طبيعة تقديية . الجنة للمسيحيين دون المسلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللأخيار دون الأشرار . ليست الحياة الاخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحي فيها الشقاق ، يعيش فيها الانسان في تالف ووئام مع نفسه . لقد كان الايمان بالعالم الاخر عند الشعوب البدائية ايمانا مباشرا بالديادون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق اذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الا في ان الاولين ذوو حضارة ، والاخرين بلا حضارة ، اى في درجة التجريد والعمومية . وكما ان الله ليس الا ماهية الانسان بعد ان يتم تطهيره من تحديدات الانسان الفردى ، سواء من الأفكار أو من العاطفة كذلك ، فالآخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فاذا ما انفصل الانسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها . الاعتقاد بحرية الدائمة بخصوص حدودها في الطبيعة ، وهو في الحقيقة ايمان الانسان بداته ، الايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيتيه الحقيقية بعد ان نقدفها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وقوق طاقة الانسان . الانسان هو بداية الدين ، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والانسان هو غاية الدين ونهايته .

وهكذا ينتهي فيورباخ من هذا الوصف للوضع الصحيح للدين على انه انثروولوجيا ، اى وضع الانسان قبل ان يصفه وهو مفترب زائف في ثيولوجيا الدين .

• • •

ثالثا : الجوهر الزائف اى ثيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ في القسم الثانى تناقضات اللاهوت ، اى الثيولوجيا ، موضحا ان الثيولوجيا هي تزييف للانثروولوجيا ، وان ثيولوجيا الدين هي اغتراب لانثروولوجيا الدين . ويكشف عن جوهر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية في اثبات وجود الله وفي وصف ماهيته وفي التصورات الفلسفية لله ، وفي التثليث وفي الوحي وفي الطقوس وفي الايمان والحب وفي الانسان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلى ، كما هو الحال عند هيغل ، بل

يكشف عنها في الزمان وفي حياة الانسان وفي شعور الانسان . ويحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولى في انثروبولوجيا الدين اى بالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح .

١ - وجهة النظر الجوهرية للدين : ان وجهة النظر الجوهرية للدين عملية ، اى ذاتية ، فغاية الدين هى الخير والخلاص وسعادة الانسان وعلاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوة المتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الانسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص اكثر منها عقيدة في الله . ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم ارضى ، بل ان الآلام والبؤس والشقاء والامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالمؤمن مصاب . وبصرف النظر عما في ذلك من مأسوسية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحمّل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية . في الالم يحتاج الانسان الى الله ، ويشعر بالله ، كأنه حاجة ، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كأنه لم يلحقه . فيبسط الانسان في السرور والفرج وينقبض في الالم والشقاء ، في الالم ينفى الانسان حقيقة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيع فيغوص في نفسه ويلجأ الى العواطف ، ويكون مثاليا في العالم ، طبيعيا في نفسه ، مهتما بخلاصه ويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثواب فالسعادة للمؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفى . ثم يشخص الدين خارج الانسان وخارج الطبيعة حاجاته وأوهامه في صورة وجود شخص خاص هو الله . ثم يعزو اليه الانسان كل خير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر اللا ارادى الذى لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير اللا ارادى الذى لا يمكن أيضا تفسيره . فالله والشيطان قرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتى الفضل الالهى للوقوف أمام قوى الشيطان وقهرها . الفضل نفى للعلل الثانية ، وهى العلل المؤثرة ، في حين ان العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة ، وبالتالي تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع . ولم يزد الخلق شيئا الا اضافة تصور آلى للكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد في الحاضر او في المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظرى ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب - التناقض في وجود الله ، الدين هو علاقة الانسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق وللطبيعة ، وهنا ينشأ الخيال الدينى ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل المأسى الدينية في التاريخ . ان حضور الماهية الانسانية المنفصلة عنه رؤية ارادية صبيانية ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما . وبمجرد نشأة الفكر وعمل الدهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت ، وتتحول الرؤية اللا ارادية الى رؤية قصدية واعية من أجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعد بدايتها فيه . كلما كان الدين في بدايته لا يكون هناك فرق بين الانسان والله . فكان العبرانى القديم يفصل بين الله والانسان في الوجود ولكنه

في الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ، وقدم التغلب على ذلك في اليهودية المتأخرة بالرمز . وقد حدث نفس الامر في المسيحية ، فلم تظهر الوهية المسيح الا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت اول محاولة للفصل بين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان في وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الانسان اعظم منه ، كما هو الحال في الدلائل الانطولوجي اى ما يعبر عن الانسان .

ج - التناقض في النظرة التأملية لله : وهى نظرية المثالية الالمانية سواء في صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه او في صورتها الفلسفية الميتافيزيقية عند سبينوزا وكانط وهيكل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل الله تصورا عقليا ، وانه لا يوجد الا من خلال الادراك الانسانى ، كما ان الانسان يوجد من خلال الادراك الالهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب الانسان بها تحديداته وتمثالاتها الى تحديدات وتمثالات لموجود آخر خارجه . فالشخصية الالهية ليست الاخراج الشخصية الانسانية وموضعها . لقد حول هيكل الشعور الذى لدى الانسان عن الله الى شعور الله بذاته . فاصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا ، واصبح هذا الموضوع الفكرى هو الموضوع الفكرى لله . يذهب التأمل اذن ابعد مما يذهب الدين ، لان الله كموجود فكرى ليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخلى محض . هذه الموضوعية التأملية تعنى شيئين : الاول ان الله موضوع لفكرنا والثانى ان الله موضوع لفكر نفسه . اصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر في ذاته ، لقد بدا جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم اخرجها وشخصها فاصبحت لها .

د - التناقض في التثليث : لا يوضع الدين المسيحى او اللاهوت المسيحى ماهية الانسان او الله فقط باعتباره موجودا شخصا ، بل يعطى ايضا تحديدات اساسية لهذه الماهية في اشخاص . فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهرية الاساسية التى يراها الانسان في ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات في الشخصية الالهية . فتغترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات في الشخصية الالهية . التثليث تناقض من حيث انه يضع التعدد في تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال في العقل ويدمج الاسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث . وفي حكم العقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، اى مجرد وهم في حين انها في نظر الخيال وجود . يقتضى التثليث ان يفكر الانسان عكس ما يتخيل وان يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضى التفكير في اشباح وكأنها موجودات حقيقية ، فالعقل يستبعد التعدد عن الالهية .

هـ - التناقض في الطقوس : وكما يتضمن الجوهر الموضوعى للمسيحية تناقضات واضحة . كذلك يتضمن الجوهر الذاتى تناقضات اوضح . وتناقضات الجوهر ، الذاتى للمسيحية هى الايمان والحب اللذان يتخارجان في الشعائر وطقوس العمد والمشاركة . فطقس الايمان هو العمد ، وطقس الحب هو المشاركة . الايمان والحب هما عنصرا المسيحية الذاتيان . الايمان

هو الامل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت في الله . يتحول الماعن ماء طبيعى الى ماء فوق طبيعى Surnatural وكما يوقعنا الدين المسيحى في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نفترب عن ذاتنا يفترب الماء عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يفترب الخمر فيصبح دما ، ويفترب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل او على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة في جسد المسيح ، الجسد الحقيقى . فالمسيحى قبل الافطار في الصباح وهو صائم ، يتمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده . والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخبر الى جسد . الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لا واقع ، والا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يثبت العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة افضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمر والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة والا اخلاقية .

و - التناقض فى الايمان والحب : بعد ان تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية ، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحى ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقض فى الطقوس يؤدى بنا الى التناقض فى الايمان والحب . ماهية المسيحية هى التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق . فالله ماهية الانسان المتوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف فى المسيحية باعتباره آخر منفصلا . الحب يكشف عن ماهية الدين المسيحى المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته . الايمان فى المسيحية يحدد الانسان ويقيده ، ينزع منه حرته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحى مطلق على نفسه ، واللاهوتى سجين ملذبه ، ويصوغ الايمان موضوعه على اساس من المصلحة والانانية ، بدعوى البحث عن السعادة فى موجود شخص خاص . المؤمنون فى المسيحية ارستقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعى من الغرور الطبيعى لانه يعتمد على وجود اسمى ، المخلص والمنقذ ، والكريم وصاحب الايدى والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهرى . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان امر ضرورى ومن ثم فهو عقيدة . الايمان انانى لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الايمان فى المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومرتبطا بالوهم والجنون والطائفية . الايمان نقىض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، فى حين ان الايمان فى المسيحية فى حاجة الى توسط . وبذلك فالايمان فى المسيحية اغتراب لا يقضى عليه الا الحب .

تعليق اخير : بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية . لقد برهننا على ان مضمون المسيحية وموضوعها انساني كلية : **وان سر الثيولوجيا هي الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهي هو الماهية الانسانية .** ولكن الدين المسيحي ليس على وعى بالطبيعة الانسانية لمضمونها بل انه يعارض كل ما هو انساني ولا يعترف بمضمونه الانساني . ان تحويل مجرى التاريخ انما هو في هذا الاعتراف العلني بان الوعى الالهي هو الوعى بالجنس (المنطقى) ، وان الانسان يستطيع بل يجب ان ترتفع حدوده فردية وشخصية . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيع انسان ان يوجد او يشعر او يتخيل او يعتد او يريد او يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة والنية . ويحدد فيورباخ موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، وانه ليس هادما بل بناء. الدين هو الشعور الاول للانسان بذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هي علاقات الدين . فلا يوجد دين خارج الاخلاق . الزواج علاقة مقدسة في ذاته بطبيعة العلاقة وليس لانه ديني . ويفكر الانسان المتدين في الله لان الله يفكر فيه ، ويجب الله لان الله يحبه . اننا لا يمكن ان نؤسس الاخلاق على اللاهوت ، الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحي أولا على الاخلاق ، والا استحال الحصول على مقياس للاخلاق والا الاخلاق . وتركنا الامر للعبث والتعسف ، وكأن فيورباخ هنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اننا لسنا في حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل في حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية . فالعدل والخير الحقيقي يحتويان على اساسه في ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذي يفسد الانسانية والذي يقتل في الانسان قواه الحيوية . يجب علينا قلب العلاقات الدينية ، وتفسير الوسائل على انها غايات : فالماء ليس هو الماء المقدس في العماد بل الماء في الطبيعة . والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى ، والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادى . والدم ليس الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا . ان الطبيعة في حاجة الى الانسان كما ان الانسان في حاجة الى الطبيعة ، والطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

وهكذا ينتهى فيورباخ من محاولته لاعادة الدين المسيحي الى الموقف الانساني ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ما حاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفيلسوف الغربية كلها منذ الاصلاح الدينى وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ واليهيجيين الشبان ما هي الا محاولة للاقترب من انسانية الاسلام وواقعته ورفضه للكهنة والاسرار وتاكيدته للعقل والتوحيد . فسهم فيورباخ موجهة الى الدين قبل ان يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه . « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » . صدق الله العظيم .

المراجع

١ - نصوص فيورباخ

- L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,
 Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber
 & Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein,
 Maspero, Paris, 1968.
- L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althuser, PUF,
 Paris 1960.
- L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Donbleday.

ب - دراسات خاصة عن فيورباخ

- H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF. Paris, 1957
- M. Khanfflaire : Feuerbach et la Theologie au la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.
- A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904
- I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deuca-
 lion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46
- K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx & F. Engels : La Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.
- M. Stirner : L'Unique et sa propriete, Trad. Dr. Reclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.
- B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

ج - دراسات عامة عن فيورباخ

- K. Barth : Protestant Thought, From Rousseau to Ritschl, Simmon & Schuster, New York, 1969
- G.M. Cottier : l'Atheisme du Jeuae Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.
- H. Delubac : La Drame de l'Humanisme a thee. Paris 1944.
- G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New
 New York, 1962.

د - دراسات عامة عن الاغتراب

- G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.
 M. 401

الاغتراب في الذات

لا يتضمن لفظ الاغتراب من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقي ولفظي : فاصله اللاتيني Alienatus يعنى ذلك الذى لا يمتلك ذاته . بيد أن هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتد الى مجالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معانيا تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد وفي السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس له مصادر قديمة تعود به الى الفكر اليونانى القديم وتتجلى فيما عبر عنه مندئذ بحالة الجذب e:stasis حيث يسلم الانسان جسمه للشعائر وما بها من الغاز ، أو فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الاصل التاريخي الى فجر اليهودية متمثلا في ابرام في غربته بغير أسرة او بيت وبغير أرض او وطن وبغير دين قومي وذلك قبل أن يصبح اسمه ابراهيم ويعطى أرض غربته (راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ - ٨) .

★ الدكتور حبیب الشارونی استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية . له اهتمامات واسعة بديكارت وجان بول سارتر والوجوديين .

وربما أمكن أن نجد في كل من هذه الأصول التاريخية وفي مختلف الاستعمالات والمعاني التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى المقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .

وبالرغم من أن هذا الانفصال وما يصاحبه في الغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح باحلى صوره في الفلسفة الوجودية ، فانا تقتصر في هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها في فلسفة أصبحت تعد الان كلاسيكية وتبدوللوهلة الاولى خالية من اى معنى من معاني الاغتراب : هي فلسفة رينييه ديكارت .



والاغتراب في فلسفة ديكارت يعنى في عدة مجالات : الاول هو الكوجيتو Cogito الديكارتي حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقي . والثاني هو الاغتراب الانطولوجي حيث ترد الحياة الانفعالية الى الية الارواح الحيوانية . والثالث هو الاغتراب الوجودي حيث تمشي الذات تجربة الانفعال في نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقي . ونحن نعرف أن الميتافيزيقي في فلسفة ديكارت تنحصر في معرفة الله ومعرفة الذات . ثم نعرف أن فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن في الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضى منه الى اليقين الثانى وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا أن ديكارت يحصل عليه حين يبدل بالبحث في الموضوعات التأمل في الباحث نفسه أى في ذاته . ويقرر ديكارت أن الفيلسوف يعرف ذاته . « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسى لاثبات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفعل الشك ذاته من حيث أن الشك تفكير : « انا افكر اذن فانا موجود » . تلك في نظر ديكارت حقيقة راسخة ندركها بحدس واحد ، وتمتاز بأنني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادا لا ينقسم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذى يقرره الكوجيتو ، فهو يعنى وجود الانا ولكن من حيث أن الانا مفكر فحسب . صحيح أن التفكير يعنى الشك والفهم والتصور والاثبات والنفى ، ويعنى كذلك الارادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك أنه ينبغى التمييز بين آلية هذه الافعال (٢) وبين واقعة أننا ندركها مباشرة بانفسنا « او » بلمحة من لمحات الدهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى أنه موجود مفكر .

١ - ديكارت : مبادئ الفلسفة - القسم الاول - فقرة ٩ .

٢ - لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم (التأملات في الفلسفة - التأمل الثانى - فقرة ٨) .

الى هنا لا يغترب الانا عن ذاته . فالكوجيتو حين يقف عند هذه الصيغة يشير الى تجربة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بين فعل الوجود وبين ممارسة التفكير . انه يشير الى حقيقة احدة هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدو عليه . لكن ديكارت لا يقف عند هذه الصيغة - وهو لا يفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لا تنتهى الى ما يريد أن ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمنا وصراحة الى صيغة أخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمنا لانه عندما يقول : « انا أفكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا أفكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجود الذى يثبت فى قوله « انا موجود » يختلف كل الاختلاف عن الوجود الذى يثبت فى قوله « انا أفكر » . ومعنى هذا هو أن فى ال « انا أفكر اذن انا موجود » انتقال ضمنى من انا الى انا آخر ، أى ان ديكارت يمضى خلسة الى ذات لم تعد هى ذاتى - انه يمضى الى النفس فى الفرض الميتافيزيقى ، وهى ليست الانا فى تجربته الخاصة عن ذاته . ان السمة الرئيسية لهذا الانا فى تجربته الخاصة هى انه مجال للادراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارت بعد أن عثر على هذا الانا الذى يتسم أساسا بتجربته الكشفية عن ذاته قد فارقه على الفور الى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور - حقيقة يصح أن نقول انها تختفى فى عالم آخر مفارق بالنسبة للانا . يقول جان فال مؤيدا للكيه Alquié : « ان الكوجيتو يحيل الى شىء آخر خلاف الانا الذى ينصب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ، لان الفكر ليس سوى المحمول الاساسى للشىء المفكر » (٣) .

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقة المفارقة حين يقول : « اناسى مفكر Res cogitans (٤) . وكلمة « شىء » هنا Res باللاتينية او chose بالفرنسية لاتأى على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت فى الموضع نفسه ليفسرهما بقوله : « اى ذهن أو روح أو فكر أو عقل » . ذلك أن هذه ايضا تعنى فى فلسفة ديكارت ان الانا جوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت فى المقال عن المنهج : « اننى جوهر كل ما هيته أو طبيعته هى ان يفكر » (٥) . فتفسير ديكارت للانا بأنه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على أن ديكارت يشعر بالحاجة الى تقرير « شىء » بالمعنى الحقيقى لكلمة شىء كى يستند اليه ويتدعم به الانا افكر الذى اكتشفه ديكارت اول الامر . واحالة الانا الى شىء هو انتقال من « الذات » أو من « الوعى » كما يمثل فى الكوجيتو الى جوهر مفارق ليس هو الذات ولا هو الوعى وانما هو وهم ميتافيزيقى .

Jean Wahl : L'Expérience Métaphysique (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59. - ٣

٤ - ديكارت : التأملات فى الفلسفة الاولى - التأمل الثانى - فقرة ١١ .

٥ - ديكارت : المقال فى المنهج - القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق يثير مسألتين: احدهما الطريق المؤدى اليه ، والاخرى الدور الذى يقوم به . بصدد المسألة الاولى يلح ديكارت على ان ادراكنا فى الفكر شيئا مفكرا لايعنى ادراك شيئين بل ادراك شئ واحد من حيث ان الشعور بالا فكاره هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بمبرر فلسفى ولا يضيفى الشرعية على الطريق الذى يسلكه ديكارت ماضيا من مجال البديهي الى مجال الممكن : فالانا افكر امر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا من تجربة عن ذاته ، بينما الانا موجود امر ممكن لانه موضوع استنباط فى قياس اضمارى يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة . ان الانا فى المقدمة الصغرى هو الانا من حيث انى اوجد كجوه . فليس يقينا ان كل ما يفكر او يعرف انه موجود ، يوجد بالضرورة كجوه مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندى Gassendi لديكارى رغم ما فى هذا الانتقاد من وجهة ، وانما ما يهمنا هو انتقاء الهوية بين الانا افكر والانا موجود ، لان هذا الانتفاء يعنى على الفور اغتراب الانا عن ذاته . واذا جاز لنا ان نقول بان ديكارت لم يشعر بهذا الاغتراب ولم يعبر فى اى من كتاباته عما يشير تصريحه او تلميحه الى الشعور بالاغتراب ، او الى ما يترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا ان نتحدث عن هذا الشعور لدى قارئ ديكارت . فقارئ ديكارت يشعر فى الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانية ، لاسيما فى التأمل الثانى وفى رسائله الى الاب مرسين (وعلى الاخص رسالته فى ٢٨ يناير ١٦٤٢) ، بان هناك انتقالا من مجال المحايثة الى مجال المفارقة . وفى هذا الانتقال يشعر الانا بالاغتراب فى عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الافلاطونية . ولذلك قلنا فى عنوان هذا البحث « الاغتراب فى الذات » ولم نقل « الاغتراب عند ديكارت » . وقد لا يرى قارئ ديكارت ان البرهان المنطقى بكاف لرفع الاغتراب الميتافيزيقى . وهنا يثار التساؤل بصدد المسألة الاخرى عن الدور الذى يقوم به الجوهر المفارق . لقد اراد به ديكارت ان يقوم بدور الدعامة التى يستند اليها الانا فى وجوده . ولكن ديكارت فى واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراد له ان يستند اليها ، لانه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصى المعبر عنها بان افكر ، وبين النفس من حيث هي جوهر ، اى من حيث هي تصور مطلق عن شئ مفكر . ان الجوهر هنا لا يستمد رسوخه وصلابته الا مما هو مفروض ان يدعمه ، اى من النفس التى لا يمكن ان تكون دون ان تتجلى فى فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لا بد ان تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة فى ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنرى (٦) « حد مجهول » لا يجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقد ذهب اميل بوترو (٧) الى ان الكوجيتو الديكارتي لا يرمى الى ان ينسب للنفس جوهرية مطلقة كتلك التى يعرفها كمنط ، وذلك على اساس من قول ديكارت : « ربما اننى اذا توقفت عن التفكير توقفت ايضا عن الوجود » .

Michel Henry : Philosophie et Phenoménologie du Corps, (P.U.de France, Paris 1965), p. 62.

- ٦

Emile Boutroux : La Philosophie de Kant (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI.

- ٧

فلكى تكون النفس جوهرًا يلزم أن تفكر دون انقطاع لكننا نعلم أن الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة في ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وإنما كذلك وعلى الاخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذي يجعل استمرار الانا في الديمومة أمرًا ممكنًا . أنه يعين الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها في قلب الزمن الذي هو دائما بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي للديمومة الشخصية . وهناك في اغتراب آخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو اغتراب الانا عن ماضيه . فالشك في الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالإضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانسي الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بغية أن يجعل استمرار الانا في الزمن أمرًا ممكنًا هو وقوع في الاغتراب من اجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي في تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح أن نبدل به أي أنا آخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الا في فلسفة لا ترى في الانا جوهرًا او ذاتًا ثابتة ، وإنما وعيًا متصلًا يجتمع فيه الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشأن في فلسفة برجسون .

بيد أن رفع الاغتراب عن الماضي يفترض أن يحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذي راينا أنه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس . وإذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مفترية في عالم مفارق ، فإننا يمكن أن نذكر هنا أن الانا أفكر لا ينتهي الى جوهرية النفس في فينومولوجيا هوسرل ، اذا أنه يتجه من حيث هو فعل شعوري وبموجب فكرة القصديّة نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن أن نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لا يعود الشعور عنده جوهرًا قائمًا بنفسه أو شيئًا روحيا مستقلا عن البدن ومتميزا عن العالم الخارجي ، وإنما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الافكار .

لكن ديكارت حين تآدى الى القول بجوهرية النفس رأى أن هذه النفس يمكن أن توجد وأن تمارس التفكير دون أن تكون حاصلة اطلاقا على جسم (٨) . وامكان وجود النفس - سواء أكانت جوهرًا أم مجرد فعل هو فعل الوعي - دون أن تكون هذه النفس متحدة اتحادًا جوهريًا بالجسم ، إنما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية في أهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولا يحله ديكارت الا بالوقوع في اغتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن أن نسميه **اليقين الثالث** وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

في المرحلة الاولى - مرحلة اليقين الاول - يقيم ديكارت تمييزا حقيقيا بين نفس الانسان وجسمه واذا كانت ماهية النفس كما راينا هي التفكير فان ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك أى مجال في فلسفة ديكارت لتمييز انواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذى تتم فيه الحركات الالية والمؤدية في جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له في اوضاعها المتبادلة . فهد امتداد هندسي يحتلأ المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتدادا لا ينسحب في فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيكية ، وانما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الانسان . فليس ثمة أى فارق عند ديكارت بين جسم الانسان وجسم الحيوان واى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي في الوقت نفسه آلات .

لكننا نعلم ان فلسفة ديكارت لاتقف عند اليقين الاول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذى هو الفيزيكا واهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والاخلاق . وفلسفة ديكارت الاخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذى يقرر وجود طبيعة بسيطة ثالثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وانما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم . وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة في التأمل السادس (الفقرة ١٢) . لكنه قد عاد اليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الاخلاقية بمناسبة الاسئلة التي وجهتها اليه الاميرة اليصابات . ففي خطابات لهذه الاميرة التي كانت لها منزلة خاصة في حياة ديكارت وفي فلسفته ، والتي حرر من أجلها كتابه « رسالة في الانفعالات » يؤكد ديكارت أن سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيها النفس يعود في نهاية الامر الى الاجسام الخارجية والى الجسم الانساني فعندما يتلقى المخ تأثير الاجسام الخارجية تنتقل أجزاء الدم الدقيقة في حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبين أعضاء الحس .

وايا ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذى يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وانما الى ما يعتقده ديكارت من وجود حرارة في القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع في دورته ، فان تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموي ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وهذه جميعا حركات عمياء وليس لها غاية أو هدف ، انما يعنى ان ديكارت ينزع عن الانفعال أى دلالة أو معنى . واهم من ذلك ان رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به عن مجال الارادة الانسانية وامكان السيطرة عليه ، فلا يعود الانسان بعد ذلك يحمل في داخله مبدءا لسعادته او شقائه ، ولا يعود مسئولاً عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم في الاوردة والشرابين . فالجسم الانساني يتحول في فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الذات المنفعلة الى معلول لعلة فسيولوجية يصح

أن نعتبرها طرفاً ثالثاً غريباً عن الانا . وهذا هو عين الاغتراب الانطولوجي الذي توحى به نظرية ديكارت في تفسير الانفعال . ان الانفعال في فلسفة ديكارت علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والا لما أحس الانسان بالالم عندما يلحق جسمه جرح واقتصر على ادراكه بالعقل (التامل السادس فقرة ٢٧) ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضاً على تداخل الجسم في مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئاً مفكراً (مبادئ الفلسفة - الجزء الثاني فقرة ٣) .

ان قدرات النفس او ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩) . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها تغير مفاجيء في جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم عن تأثير الجسم الذي هو جوهر ممتد في الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقاً اننا لانرى في العلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح اشبه مايكون بالاشعور الفسيولوجي الذي يند عن معرفة الانا وعن ارادته ورغم أن ديكارت يمضي في « رسالة في الانفعالات » محاولاً تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا أن تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئاً عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريباً عن مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحيته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر اى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكارت هي قدرة الانا على الرفض وعلى القبول . وتتجلى هذه القدرة في أقوى معانيها في فعل الشك الذي هو فعل الانا أفكر . اما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهرى وتمزى اليه الانفعالات او حتى حين تمزى الى الطبيعة الاولى التي قصد بهاديكارت أن تكون المجال للتجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلب عندئذ لان ثمة عاملاً خارجياً يتدخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيائية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكارت في القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقا عميقاً يفصل دائماً في هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما شهادة الوجدان التي يدن لها ديكارت حين يقرر طبيعة الاتحاد فهي تظهرنا - وقد اظهرت الفيلسوف الفرنسي ميندى بران - على علاقة باطنية بين الانا والجسم الذاتي كما تمثل في ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لا يصبح الانفعال اى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك او النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .

لكن نظرية ديكارت في طبيعة الاتحاد لا توجد بين الانا والجسم الذاتي ، لان الجسم عند ديكارت هو دائماً موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن أن يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض أصلي .

فاذا عدنا الى التساؤل عن السبب الذى حدا بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد، وان يجد في هذا الاتحاد مجالاً لتفسير الانفعالات امكننا ان نقرر أنه قد اراد بذلك أن يحل مشكلة الاغتراب الوجودى برده في نهاية الامر الى هذا الاغتراب الانطولوجي . وبعبارة أخرى قد اراد أن يرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعيشه الانسان ويحياه الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما اذا وقفنا عند الكوجيتو فاننا نجد فيه - باعتراف ديكارت نفسه - تجارب انفعالية لا ترد ولا تحتاج لان ترد للجوهر الممتد . فهناك ، كما يقول ديكارت ، افراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة في المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكارت دون أى مبرر فلسفي في مستوى أعلى من تجارب انفعالية أخرى كالقبض أو الألم . ان المبرر هنا يتعلق بالقيمة وليس مبرراً فلسفياً . وبموجب هذا المبرر الاكسيولوجي نقول ان الحب أسمى من الكراهية ولكن هذا لا يعنى ان الحب تجربة فكرية وأن الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعة المختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعالية من حيث المستوى القيمي يلجأ ديكارت الى القوة بعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .

• • •

وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودي الذى حاول ديكارت ان يرده الى طبيعة ثالثة يغترب الانا عنها انطولوجياً . هذا الاغتراب الوجودي يمكن تبينه في مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكارت التي تبدأ بيقين الكوجيتو تجعل من الكوجيتو شاهداً على حصول العقل على يقين كامل وتام عن موضوع خاص ومعين . فاليقين هنا اني لا يمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمينيدس حتى افلاطون . فالكوجيتو الديكارتي لا يعني ولا يتضمن أى محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ، وانما هو يقتصر عند ديكارت على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطي من فكرة تفكيره الى فكرة وجوده . والكوجيتو كذلك شاهد على أن هذا اليقين يقتصر على معرفة النفس من حيث هي موجود مفكر ولا يمضي الى أبعد من هذا . بمعنى أن ديكارت لا يجد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم أو كون الانسان حاصلًا على جسم فلا يعطينا الكوجيتو عنه أى معرفة .

واذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجودة فيه من حيث هي افكار فحسب . ولكن ما هي الفكرة عند ديكارت ؟ انها نمط بسيط للتفكير أو هي « كل ما هو متصور مباشرة بواسطة العقل » . ومعنى ذلك أن الخوف فكرة مثل فكرة المثلث أو فكرة الشجرة . فعندما أخاف ، لاننى اتصور في الوقت ذاته انى أخاف ، فانى اضع هذا

الخوف في عداد الأفكار . والأفكار بهذا الاعتبار تتساوى في حقيقتها الصورية أو الجوهرية ولا تفترض شيئاً سوى تفكيرى . فليس هناك أى فارق بين الانفعال وتصور موضوع . فإذا غرضنا النظر عن هذا الاتجاه الذى ينطوى على سولبسية أى أنا وحيدة صريحة ليس أمامها أى سبيل للاتصال بالعالم وبالأخرين ، واقتصرنا على الأنا الذى تتساوى لديه الأفكار جميعاً وجدناه عند ديكارت أنا مطمئن ، لا سيما وأن ديكارت يستثنى من الشك العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية . فالأنا حتى لحظة الكوجيتو لا يشعر بأى غربة لأنه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية أخرى يتجنب بواعث القلق . ولكن ها هو ذا ديكارت يعود في « الرسالة عن الانفعالات » الى تناول الانفعال من حيث هو كذلك ومن حيث هو خاص بالمجال الإنسانى ، اعنى من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقين اتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف العقل والفكر الخالص يعود الى الوجدان والانفعال . وفي مجرد الانفعال ، ثم في دعوة ديكارت الصريحة للناس بأن يكفوا عن التعقل والتحليل ويتركوا أنفسهم للحياة وللأحداث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارت الأصيل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركة الجسمية ويتقوم بها . فالإنسان ينفع بالخوف اذا أحس بأنه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعال هي من ثمة أدخل في مجال الطب . ومن شروط امكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته ادخل في مجال الأخلاق . حقيقة ان النفس هي التي تسيطر على الانفعال وتمكن الإنسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكن علاج الانفعال يقوم عند ديكارت أساساً على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الإنسانى من حيث هو جسم من أجسام العالم ، اذ في معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسم وعلى سلامة الشرايين التي يجري فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للإنسان أن يسود على رغباته فيتحقق له الهدف الذى يرمى اليه علم الأخلاق كما يحىء عند ديكارت وكما عبر عنه في خطابه الى **شانو** في ١٦٤٧/٢/١ . فإذا كان لدراسة الانفعال هذه الأهمية في مجال الأخلاق لم نعجب لاهتمام ديكارت بدراسة الانفعال وأنواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه . لكن هذه الدراسة حين تجيء في هذا المجال وتأخذ هذا الأسلوب تصبح على الفور بعيدة كل البعد عن مبادئ ديكارت الأولى ، بل تصبح مبانة لمبدأ الفلسفة الأولى لديه وهو الأنا افكر أى النفس . هنا اذن يغترب ديكارت عن الميتافيزيقا التي راينا أنها من الفلسفة بمثابة الجذور لينتقل الى فروع هذه الشجرة والى فرعها الأخيرين بالذات وهما الطب والأخلاق .

وإذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسم اغتراباً عن الكوجيتو الديكارتي بمعناه الأصيل ،

فليس ذلك الا لان الكوجيتو هو بعد كل شيء تأمل محايث الى حد ما . وفي حدود التأمل المحايث لا يعطى لنا الجسم على اى نحو من الانحاء . انه لا يأتى الا عن طريق الكوجيتو السابق على التأمل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لأول مرة فلسفة جبريل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتأمل تتيح للآنا أن يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة اخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . أما الوقوف عند الحركة الأولى للتأمل ، كما هو الامر فى الكوجيتو الديكارتي ، فيقضى على الفكر باقصائه فى غربة مستديمة عن التجربة . فالفارق بين ديكارت ومارسيل هو أن الأخير يبدأ بحركة عودة : عودة الى الجسم والى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شأنها أن تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصاً او مقولة فارغة مفلقة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصبح من ثمة اى حديث عن الانفعال هو حديث الآنا المغترب عن العالم الذى يتحدث عنه .



هذه اذن بعض مجالات الاغتراب نتبينها فى فلسفة ديكارت ، ونتبين فيها فى الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التى تحتل التفسير والتأويل، وستظل تحتل التأويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر ، الى حد أنه يحق لنا أن نقول بأن فى الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تأثير السابق على اللاحق ، وانما يمتد كذلك ليشتمل على تأثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن أن نقول ان فلسفة مين دى بيران او فلسفة جبريل مارسيل تؤثر فى فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين الى امكان القول بتأثير سارتر على أفلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا أن نشير الى مثال لهذا التأثير هو فلسفة مين دى بيران . واهمية هذا المثال ترجع الى أن فى فلسفة مين دى بيران يرتفع اغتراب الكوجيتو الديكارتي ويعود الآنا الى عالمنا المألوف . فنحن نعرف أن مين دى بيران فى « التعليقات على التأملات الديكارتية » يمضى فى نقده لديكارت فيرفض أن يمتد الشك الديكارتي الى ما لدى الآنا من تجربة عن جسمه الخاص . واذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح أسئلة الأميرة اليصابات الى القول بالاختلاط Permixtio وأقر فى خطابه الشهر لها فى ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بأنه اذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميز فاننا على الاقل نعانیه ونجربه ، فان مين دى بيران قد رأى أن اليقين

١١ - راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ - مثل John N. Deck فى مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب The Significance of Neoplatonism (edited by R. Baine Harris (Old Dominion University) Virginis 1976.

البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط . هذا المجال المختلط الذي يشوبه في فلسفة ديكارت الغموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دي بيران سراً مستغلقاً ولكنه يتحول الى يقين وضاء . ذلك أن مين دي بيران يكاد يعود الى تعريف أرسطو للنفس . ان تعريف ديكارت للنفس يستبعد منها الجسم . أما تعريف أرسطو للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى » (١٣) فيعنى أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، وأن الجسم الطبيعي يتسم أساساً بكونه جسماً حياً له وجود ذاتي . فعند أرسطو تتميز النفس بالحياة ، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحاداً جوهرياً . وتأتي فلسفة ديكارت لتستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص . وقد رأينا كيف تكون النفس على هذا النحو مفترية في عالم مفارق : مفترية عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس . ان هذا العالم المحسوس الذي يقرر بادئ الرأي المشترك وجوده على نحو يقيني صريح لا يدركه ديكارت ولا يمكن أن يؤدي اليه موقفه التصوري . لذلك يلجأ ديكارت لاثبات وجوده الى الصدق الإلهي والى نظرية الخلق المستمر ، لأن هذا الموقف التصوري يقف عند الانية المفكرة ويتركها مفترية عن أي عالم محسوس . هنا نتبين امتياز مين دي بيران : فهو يرفع الاغتراب من الأنا من ناحيتين : من ناحية اغتراب الأنا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الأنا عن العالم المحسوس ، وذلك عن طريق واقعة الجهد العضلي التي تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية .

لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الأنا عن الجسم حين عرضنا لقضية المحايثة المطلقة للجسم في فلسفة مين دي بيران ، حيث لا يكون هناك أي انفصال بين الذات وبين وجود الجسم . ونقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الأنا عن العالم في فلسفة مين دي بيران . وبتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دي بيران **بالتصورات الأولية أو المعاني العامة** . فهذه المعاني العامة تجيء عند مين دي بيران بغير حاجة اطلاقاً الى أي برهان أو اثبات . انها « مقولات categories كما يقول پول چانيه (١٥) متضمنة في معرفة الأنا لنفسه في شعوره بالجهد . فلا يمكن مثلاً أن تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم تكن نحن أنفسنا عللاً ، لأن الطبيعة الخارجية لا تعطينا أي مثال على العلية كما رأى بحق دافيد هيوم . وهكذا بالنسبة لمعاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية . وأهمية نظرية المقولات تأتي من أن التجربة الباطنة هي تجربة ترنسندنتالية ، بمعنى أن العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعاني أو المقولات الذاتية التي رأينا أن مصدرها الوحيد هو الانية . فالأشياء ، من حيث أن الأنا يراها أو يلمسها ، تحمل نوعاً من القصدية أو الاحالة من شأنها أن

١٣ - المقالة الثانية - الفصل الأول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو .

١٤ - كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ص ٢٢ - ٢٨ .

١٥ - Paul Janet : Un Précurseur de Maine de Biran in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الأشياء ذاتها . وهنا يأتى الانقلاب الكوبرنيقي الذى يبرر وصف مين دى بيران بأنه « كنط الفرنسى » . فليس الأصل فى معنى العلية تأثير الأجسام بعضها فى بعض . وإنما هو بالعكس ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلك تصور العلية الذى نسقطه على الأشياء . وليس ادراكنا لحركة الأجسام الخارجية الا لأننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطنى . وينبغى ملاحظة أن ثمة فارقا مهما بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترנסدنتالية فى فلسفة كنط . ذلك أن القبلية فى المعانى العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التى تخص العالم الخارجى ولا تمتد الى التجربة الباطنة كما هو الشأن عند كنط . كذلك ليس فى عالم الأشياء الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الأشياء وبين وجودها فى ذاتها . ذلك أن فكرة شيء فى ذاته مستقل من أى ادراك هى عند مين دى بيران فكرة متناقضة . انها فكرة ناجمة عن المفالة فى ثنائية الذات والموضوع ، بينما عند مين دى بيران ليس هناك انتقال بين هذين الحدين ، وإنما « معية » يفضل معها فى لغة مين دى بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من كلمة « موضوع » لأن الشيء يمكن أن يشير الى نوع من الاخصاب المتبادل بين الانسان والحقيقة . انه يحمل شبكة لامتناهية من احالات الانسان وقصدياته ، أى ذلك الانسان الذى قال عنه ديكرت فى « التأمل الثانى » : « انه يريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » .

هكذا اذن ما ان تتكامل الحياة المتجسدة داخل الكوجيتو البيرانى حتى تصبح فينومولوجيا الادراك الحسى امرا ممكنا . وعند مين دى بيران تؤسس قصيدته الادراك الحسى منطقة تمايز فيها أنواع الاحساسات وتباين ، ويكون ما بها من لاتجانس مقابلا لما بين القصديات من لاتجانس : فالقصيدة اللمسية تختلف عن القصيدة البصرية . ان اللمس اذ يتميز أساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التى هى فى الأغلب انفعال . وامتياز اللمس بالفاعلية يعنى أن الأنا حاضر برمته فى التجربة اللمسية ، وأنه يواجه مقاومة ما هو جامد وما هو ملائم وما هو ذو ثقل . فهو حس الحقيقة التى لا شك فيها . انه يعطينا

الأجسام بذاتها ، أى بلحمها وعظمها ، فان اليد تميل الى اختراق كتلتها حين تحس مقاومة السطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الأجسام فى قربها لان اللمس هو تلامس . اما البصر فلا يعطينا وحده سوى الأجسام عن بعد . لذا يبقى عالم المرئيات عالم صور تعود بنا الى التصويرية . فلا بد اذن من الحس اللمسي الذى يعطى للصورة البصرية ارضا ثابتة تقوم عليها (١٦) .

نخلص إذن من مقارنة الحس اللمسي والحس البصري الى ان الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وأن الثاني يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففي خارجية اللمس يجد الانا نفسه داخل العالم والاشياء المحيطة به . ان اللمس هو ما يصل الانا بالعالم وما يجعل محايشة الانا في قلب الحقيقي . 'فبموجب الحس اللمسي امكن مين دى بيران أن يعيد للمدرك قيمته - وهى القيمة التي نزعناها عنه تصورية ديكرت - وأن يصبح وجود الاشياء حقيقة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس اللمسي يتجنب الانا اغترابه عن العالم الواقعي ويتخلص من غربة نرجسية ميتافيزيقية تبينها في فلسفة ديكرت .



يبقى سؤال آخر عن صاحب هذه الفلسفة - عن ديكرت الفيلسوف الذى عاش معظم حياته غريبا عن وطنه . فنحن نعرف أن حياة ديكرت بدأت بفقدانه لأمه التي ماتت قبل أن يبلغ العام الثانى من عمره . ومهما قيل عن حبه وإخلاصه للرضعة التي عنيت به ، إلا أن إشارة ديكرت لحادث وفاة أمه في خطاب بعث به للأميرة اليعصابات (١٧) وهو في سن الخمسين تشهد بأن هذا الحادث لم يمح من حياته الشعورية أو اللاشعورية . هذا الحادث يمكن - في ضوء التحليل النفسى بصفة عامة ، وفي ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة - أن يعتبر أول عتبة في طريق الاغتراب . فالعلاقة بين الأم والأرض علاقة وثيقة ، والانفصال عن الأم هو إحدى أشكال الانتقال من مرحلة اللاتفاير - وهى المرحلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسماني - . فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلى الشامل للانا ولما يفاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدأ أولى خطوات الاغتراب التي نراها تمضى في حياة ديكرت فتتأى به عن وطنه وأرضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العام الذى التحق فيه بجيش الامير موريس دى ناسو Maurice de Nassau الهولندي ، بعيدا عن وطنه فرنسا . فلم يكد ديكرت يمضى عاما بريدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في أثر صديقه اسحق بيكمان Isaac Beackman الى المانيا حيث استقر بعد فترة في مدينة أولم Ulm . لكنه لم يلبث ان بارحها الى جنوب غرب المانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولم يستقر ديكرت في بلد واحد : فقد سافر بين عامي ١٦٢٢ و ١٦٣٥ في رحلة الى ايطاليا . ثم أخذ يتنقل في فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٢٩ غادر فرنسا وأقام في هولندا حتى نهاية حياته تقريبا إقامة شبه مستديمة حيث استطاع ان يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت في أقصى الصحارى » . ولم تتخلل هذه العزلة سوى بضع رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

١٧ - خطاب ديكرت الى الاميرة اليعصابات في مايو و يونيو سنة ١٦٤٥ .

Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p, 948.

هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والخلوة هربا من جو باريس المليء بالملهيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين في ٢٧ ابريل سنة ١٦٣٨ ؟ أم سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذي يتيح للفيلسوف ان يعيش فيها آمنا مطمئنا بعيدا عن مضايقات الحكام او رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة ابيقور « السعيد من عاش متخفيا » ، وعاش بالفعل معظم حياته في غربة عن وطنه وفي عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة واردة الغربة سمة أصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذا في مدرسة لافليش ، La Flèche ينام منفردا في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفا على التفكير والتأمل . فإى اجابة من تساؤلاتنا السابقة تعطى لنا مبررات لا أكثر ولا أقل . أما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيل في العزلة وتحقيق هذه الرغبة في جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا بأهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسيتين Francine التي انجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتي شغف بها كثيرا لم تكن تقيم معه اثناء طفولتها التي لم تتعدها اذ توفيت وهي في سن الخامسة .

هل يجوز ان نطلق على حب العزلة واردة الغربة التي صاحبت ديكارت اثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا غضضنا النظر عن المعنى السيكولوجى لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على أصله التاريخى الذى المحنا اليه في اول هذا المقال أمكن لنا بشيء من التجاوز ان نصف حياة ديكارت بأنها كانت حياة فيلسوف مغترب .



فتح الله خليف

الإخترا ب في الإسلام

جاء في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغربة :

١ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الذين يصلحون إذا فسد الناس » .

٢ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قالوا : يا رسول الله ومن الغرباء ؟ قال الذين يزيدون إذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة في هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يريدون خيرا وإيمانا وتقيا إذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

(١) خرجه مسلم والامام أحمد وابن ماجه .

(٢) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٢ ، الطبعة الأولى القاهرة ١٢٩٢ .

٣ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل في ناس كثير ، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم » .

٤ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الدين يحبون سنتي ويعلمونها للناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات ان الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى استجابت للرسول عليه السلام في مبتدأ الدعوة ، ونأت بنفسها عن الشبهات والشهوات حين افتنن المسلمون بهاتين الفتنتين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الى الاسلام لم يستجب له في اول الامر الا نفر قليل . وامتنق الواحد بعد الواحد من قبائل العرب الدين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نراعا من القبائل ، غريبا في حيه وقبيلته ، غريبا بين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك في دين الله عز وجل . وكان المسلمون في اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرباء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم اهل الله حقاً ، فانهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينتسبوا الى غير رسول الله ، صح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » . فارقوا الناس وهم في اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم اكثر الناس وجفوههم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ،

وليس في غربة اهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آنس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم في ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج من مصر هارباً من فرعون وقومه ناجي ربه قائلاً : يارب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلاً : يا موسى الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك في دين الله افواجا .

(٣) آية ١١٦ سورة الانعام ٦ .

(٤) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٣ .

ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد كما بدأ . فلم يكد يمضي قرن من الزمان على الاسلام حتى وصف المسلمون بالغربة . وصف الحسن البصري المتوفى عام ١١٠هـ بالغربة ، ووصف سفيان الثوري المتوفى عام ١٦١ هـ بالغربة . وقيل ان احمد بن عاصم الانطاكي - وكان - من كبار العارفين في زمان ابي سليمان الداراني المتوفى عام ٢١٥ هـ كان يقول: اني ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسلام غريبا كما بدأ ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدأ . ان ترغب فيه الى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخدوعا صريعا ، غدره ابليس ، قد صعد به الى اعلى درجة العبادة ، وهو جاهل بأدائها ، فكيف له بأعلاها (٥) .

فاذا كانت الغربة قد اسرعت الى الاسلام في عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام في زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذي كان عليه الرسول وصحابته اليوم اشد غربة منه في اول ظهوره ، وان كانت أعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، واهله غرباء بين الناس . فالؤمن الحق الذي رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها في سنة رسوله ، وفهما في كتابه غريب بين الناس : هو غريب في دينه لفساد أديانهم ، غريب في تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع ، غريب في اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب في صلاته لسوء معاملتهم ، غريب في طريقه لفساد طرقهم ، غريب في معاملته لسوء معاملتهم ، غريب في معاشرته لهم لانه يعاشرهم على غير هواهم . وبالجملـة فهو غريب في امور دنياه وآخرته لا يجد مساعدا ولا معيناً .

وكيف لا يغترب الاسلام في زماننا بعد ان « زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، وادانوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدأ حين تفشت في المسلمين فتنة الشبهات والشهوات . فاما فتنة الشهوات فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها في آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة (٧) . والخيـل المسومة والانعـام والحـرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثـل

(٥) ابن رجب الحنبلي ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ١٥ . طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٦) القشيري ، ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٠ .

(٧) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

غيث اعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون خطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الفرور » (٨) .

وقوله تعالى : « فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى » (٩) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا في الدنيا . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من لبن ومنسكب وخمر وماء زلال ، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امته هذه الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انما اخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم » (١١) . وقال عليه السلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ اى قوم انتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف : نقول كما أمرنا الله . قال : او غير ذلك تتنافسون ، ثم تتحاسدون ، ثم تتباغضون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليه السلام : « ما الفقر اخشى عليكم ، ولكن اخشى عليكم ان تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان من قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما اهلكتهم » (١٣) .



وجاء في الخبران عمر بن الخطاب بكى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لم يفتح على قوم قط الا جعل بأسهم بينهم » (١٤) .

(٨) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

(٩) آية ٢٩ - ٤١ سورة النازعات ٧٩

(١٠) ابن سينا ، رسالة الصعوبة في المعاد ص ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا في هذا النص الى الآيات التي وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى : « وحوور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان المتقين في ظلال وعيون وفواكه مما يشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ - ٤٢ . وقوله تعالى : « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى » سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق » سورة الكهف آية ٣١ .

(١١) أخرجه الامام احمد .

(١٢) أخرجه مسلم .

(١٣) أخرجه البخارى .

(١٤) كشف الكربة في وصف حال اهل القرية ، ص ٩ .

ولقد صحت نبوءة عمر بن الخطاب ، فبدأت الفتن والقتال في عهد عثمان ، واشتعلت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوي . وتعرض أهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل . كل ذلك ادخل الرعب في قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والزهد في الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك يا ابا عبد الرحمن ؟ هلك أخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثني حبيبي رسول الله وأنا في هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفاء الاتقياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة » (١٥) . فهؤلاء هم الغرباء المدحون المغبوطون ، نزلتهم في الناس جدا سموا غرباء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرباء اذن **اهمال الناس لهم** (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقددهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يابه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن ماوك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يا رسول الله . قال : كل ضعيف أغبر ذى طمرين **لا يؤبه له لو اقسام على الله لا يره** » (١٧) .

هؤلاء هم الغرباء في الدنيا ، لا يخرجون من ذلها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم في راحة ، وهم من انفسهم في تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرباء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي الشائعة المألوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء الغرباء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغريبتهم بين الخلق يعدونهم اهل شدوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

(١٥) مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٣ .

(١٦) والاهمال على النوع الانساني هو موضوع كتاب « الفلاكة والمعلوكون » تأليف شهاب الدين احمد بن علي الداجي ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والمفلوك لفظة اعجمية بمعنى الرجل غير المحظوظ المهمل في الناس لاملاقه وفقره .

(١٧) مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٤ .

فالزهد في الدنيا والفقر والاملاق والانتقطاع للعبادة واعتزال الناس اغلب الاوقات اسلوب يحياه المغترب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها . والاغتراب بهذا المعنى اسلامي بحث حث عليه الدين واخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من امثال ابي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي . فالقرآن الكريم حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الآخرة ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في ان القرآن وسيرة النبي يشيران الى الزهد في الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها او العيش فيها عيشة الاموات . فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من أمور الدنيا ، ولكن الذي حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالى : « وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط : لا افراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد في الدنيا ، اى القصد في الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها . يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ، لان الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامي اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعي غير العادل . فالغرباء قاوموا الحياة ومفربات بطريقتهم ايجابية ، سلبية ، فقهروا السلطين جميعا ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظام الروحي الداخلى الذى يشيع في النفس الشعور بالامن والامان محل النظام السياسى الخارجى الذى ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد ان تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .

• • •

واما فتنة الشبهات فقد بدأت مع اول معصية حين عارض ابليس النص والامر بالرأى . يسلم ابليس في مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه « واله

(١٨) آية ٣٠ سورة الاعراف ٧ .

(١٩) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لايسأل عن قدرته ومشيبته ، فانه مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون .
وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة ...

أولا : انه علم قبل خلقى اى شىء يصدرعنى ويحصل منى ، فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة
في خلقه اياى .

ثانيا : اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيبته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة
في التكليف بعد ان لاينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

ثالثا : اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفا بالمعرفة والطاعة ، فعرفت وأطعت ، فلم كلفنى
بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد ان لايزيد ذلك في
معرفتى وطاعتى ؟

رابعا : اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق ، بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم اسجد
فلم لعننى وأخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولى : لا اسجد
الا لك ؟

خامسا : اذ خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم اطع ، فللعننى وطرردنى ، فلم
طررقنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستى ، فاكل من الشجرة المنهى عنها
فاخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى
آدم وبقي خالدا فيها ؟

سادسا : اذ خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعننى ، ثم طررقنى الى الجنة ،
وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على اولاده حتى آراهم من حيث لا يروننى ، وتؤثر
فيهم وسوستى ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد
ان لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين ، كان احرى
بهم واليق بالحكمة ؟

سابعا : سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم اطع لعننى وطرردنى ، واذا
اردت دخول الجنة مكننى وطررقنى ، واذا عملت عملى اخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم
اذ استمهله امهلنى ، فقلت : انظرنى الى يوم يبعثون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت
المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكنى في الحال استراح آدم والخلق منى ، ومابقى شر
في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتي على ما ادعيت في كل مسألة فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك في تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على ب « لم » ؛ فانا لله الذى لا اله الا انا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسئولون « (٢٠) .

تلك هى الشبه التى بدأت مع اول معصية، وهى اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل . يقول الشهر ستانى « من المعلوم الذى لامراء فيه ان كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه . . . فانها (اى الشبه) بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور يرجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحا وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته . . . فاللعين الاول كما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق ، او حكم الخلق في الخالق . والاول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الاولى مذهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والفلاة من الروافض ؛ حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمسجمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم امور باى عينية شاء . فان من قال : انما يحسن منه ما يحسن منا ، ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال : يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق ، او يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى عز اسمه فقد اعتزل عن الخلق . وشنع القدرية طلب العلة في كل شىء ، وذلك من شنع اللعين الاول ؛ اذ طلب العلة في الخلق اولاً ، والحكمة في التكليف ثانياً ، والفائدة من تكليف السجود لادم عليه السلام ثالثاً . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولا يحكم الرجال ، وبين قوله : لا اسجد الا لك ، اسجد لبشر خلقت من صلصال ؛ وبالجمله كلا طرفى قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال .

وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، وتلك في الاول مصدرها ، وهذه في الآخر مظهرها « (٢١) .

(٢٠) الشهر ستانى ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠ - ١٣ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

(٢١) المرجع السابق ص ١٣ - ١٦ .

تلك هي فتنة الشبهات التي نشأت في الأصل من معارضة النص والأمر بالرأى، وفرقت أهل القبلة وجعلتهم شيعة وأحزابا .

وعندى أن الأصل في هذه الشبه ليس هو معارضة النص والأمر بالرأى كما يتوهم الشهرستاني ، ولكن الأصل هو أن الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت ما عارض انس ولا جن في الابداع والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله هذه التساؤلات المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان ازاء تلك الحيرة الا التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد والكف عن السؤال لقوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » (٢٢) . وحينئذ لا يجب السؤال ، ويكون السائل مستحق للعقاب . وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقراط: « لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضة الفياض في هذه الأوضاع لأبرقت الأشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الابداع ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة ، فطويت في الحنايا المحرقة » (٢٣) . فهل حرم العقل من الحكمة لأنه تجاوز حدوده ؟ لاندري ، ولكن الذي ندرية هو أن الله هو الذي وهبنا العقل وأمرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه وذرنا التقليد والمقلدين . بل أن أهل السنة ذهبوا الى حد تكفير المقلد ؛ إذ اشترطوا في صحة الايمان أن يكون قائما على الاستدلال . ويرون أنه « لا يصح اسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق » (٢٤) . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وإنما هو شك الفرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور أن يراهق البلوغ ، أو قبل ذلك إذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها الى أنه لا يكون مسلماً الا من استدل ، والا فليس مسلماً . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : أنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك » (٢٥) .

فالعقل هو الذي يحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان ، ثم أن العقل هو مناط التكليف لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستقيظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

(٢٢) آية ٢٢ سورة الأنبياء ٢١ .

(٢٣) الأنطاكى ، داود ، الكهل النليس لجلاء أمين الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢١١٩ و ، ورقة ٥٢ .

(٢٤) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٤ ص ١٠ ، طبعة المثني ببغداد بدون تاريخ .

(٢٥) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

فلدينا ثلاث مستويات في الاسلام : المسلم والمؤمن والعالم . والاسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن في قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » (٢٦) . وفي الخبر ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وسأله : ما الاسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا اله الا الله ، وأنى رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . ثم قال : ما الايمان ؟ قال عليه السلام : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالاسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته اقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الايمان هو التصديق القلبي الباطن . فدرجة المسلم ادنى من درجة المؤمن ، اما درجة العالم فأعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن في قوله تعالى : « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء أهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩) . وقسرها ابن عباس بأن للعلماء درجات فوق المؤمنين .

هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :

الدرجة الاولى : اغتراب المسلم بين الناس

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين

فقرية العلماء هي اشد انواع الاغتراب لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالاذعان والانقياد سموا غرباء ، ولقلة المؤمنين بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، ولقلة العلماء بين المؤمنين وانفرادهم باعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهروي الانصارى الاغتراب بأنه « امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء » (٣٠) . فكل من انفرد بوصف شريف دون أبناء جنسه فانه غريب بينهم .

(٢٦) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

(٢٧) الملل والنحل ص ٤٩ .

(٢٨) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

(٢٩) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣٠) الهروي الانصارى ، عبد الله بن محمد ، منازل السائرين ج ٣ ص ١٢٦ .

والانفراد اما ان يكون بالجسم او بالفعل او بالهمة . اما الانفراد بالجسم فهو
الاغتراب عن الوطن . وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعا ؛ فان الناس كلهم في هذه الدار
غرباء ؛ لأنها ليست بدار مقام ، ولا هي الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر
« كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » . وفي هذا المعنى أنشد ابن الجوزي (٣١) .

وحى على جنات عدن فانها	منازلك الاولى وفيها المخيم
ولكننا سبي العدو فهل ترى	نعود الى اوطاننا ونسلم
واى اغتراب فوق غربتنا التى	لها اضحت الاعداء فينا تحكم
وقد زعموا ان الغريب اذا نآى	وشطت به اوطانه ليس ينعم
فمن أجل ذا لاينعم العبد ساعة	من العمر الا بعد مايتالم

دما الاسلام للنظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فهدد
المسلمون في الدنيا ، وثاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتتن الناس بها ، واختل
الميزان الاقتصادى والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا
والطبقات المترفة صاحبة الثراء . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابي من اقوى الصحابة
عارضة هو أبو ذر الغفارى الذى جهر بأول دعوة اشتراكية في الاسلام حين رأى ماكان عليه
المسلمون - لا سيما القرشيين - من ثراء عريض وبدخ ، وماكان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس
وضيق ، فطالب ان يكون لفقراء المسلمين حق في فضل اغنيائهم . ألم يقل الله عز وجل في كتابه
« والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٣٢) . وكان أبو ذر صادقا في دعوته مصمما
على نشرها ، وتحمل في سبيل دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذى نفاه وهذه
بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بنى أمية يهددوننى بالقتل ، وبطن الأرض أحب الى من ظهرها ،
والفقر أحب الى من الغنى » . ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ، ويعمرون للخراب ،
ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . ألاحبذا المكروهان الموت والفقر » (٣٣) .

أما غربة الأفعال فهي غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور ، وغربة
الصديقين بين المنافقين ، وغربة العلماء بين الجاهلين .

(٣١) مدارج السالكين ج ٢ ص ١٢٦ .

(٣٢) آية ٢٥ سورة المعارج ٧٠ .

(٣٣) عفيفي ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٣ .

واما غربة الهمة فيعرفها الهروى الأنصارى بأنها « غربة طلب الحق ، وهي غربة العارف ؛ لان العارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم او يظهره وجد او يقوم به رسم او تطبيقه اشارة او يشملها اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة ؛ لانه غريب الدنيا والآخرة » (٣٤) .

• • •

هذه هي الغربة الباطنة ، وهي غربة الصوفية اصحاب المعرفة الدوقية . ذلك ان الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلى وهو « العلم » ، وادراك قلبى وهو « المعرفة » وتسمى صاحب النوع الاول « عالما » وصاحب النوع الثانى « عارفا » . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي ان المعرفة ادراك مباشر للشيء المعروف ، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من احوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، او يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . والمعرفة تجربة تعانىها النفس ، والعلم حكم ينطق به العقل (٣٥) . وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، وعن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق في موقفهم من الله ومحبه والاتصال به وغير ذلك مما لامجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه ، او حب الله عن طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل ما يدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة الدوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، او تلقى فيه العاء بدون ادنى جهد او اختيار . ولا فرق بينها وبين الوحي الا ان صاحبها لا يدرك كيف القيت فى قلبه ولا من القاها ، اما الموحى اليه فيدرك الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختص بالنوع الاول الاولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لا دخل لكسب الانسان فيه . اماماء ذلك فهو العلوم التعليمية التى هى من عمل العقل وكسبه . يقول الغزالى : « ان اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون

(٢٤) منازل السائرين ، ج ٢ ص ١٢٨ .

(٢٥) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .

التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنغه المصنفون ، ولا البحث في الاقاويل والادلة ، وانما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم . واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيه النور وانكشف له سر الملكوت ، وتلايلات فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بملائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفا . وان ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول . ومنازل اولياء الله فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم » (٣٦) .

هذه المعرفة الدوقية او الالهامية التي تحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معاني الغيب . فمعرفة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة اخرى تعلو على العقل ، ويظهر فيها « الدوق » و « النزوع » . هذه القوة التي تعلو على العقل هي الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه « الدوق » و « النزوع » ، فالادراك الدوقى لماهية المحبوب هو الذي نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلى عليه هو مانسميه بالنزوع . لقد كان الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الالهى شىء واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « العارف » على الصوفى الفانى في محبة الله ، يقول القشيري في وصف « العارف » : فاذا صار من الخلق اجنبيا ، ومن آفات نفسه برياً . . ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف اسراره بما يجربه من تصاريف اقداره يسمى عند ذلك « عارفا » ، وتسمى حالته « معرفة » ، وبالجمله بمقدار اجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه » (٣٧) .

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما . فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفة ، أى أن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة ، فان الانسان يدرك معنى الحلوة في الشيء الحلو ، ومعنى المرارة في الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلوة والمرارة ولا تحليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الدوق . وكذلك الحال في التجربة الصوفية ، الا

(٣٦) الغزالي ، ابي حامد ، احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٥ .

(٣٧) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .

أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس أو العقل ، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه ، أو هي اشراق الجانب الالهي في قلب الصوفي أو العارف .

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقف عند النصوص التي أوردها الهروي الأنصاري في اغتراب العارف متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها . يضع الهروي الأنصاري غربة الهمة في درجة أعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لأن همة العارف حائمة حول معرفته وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو غريب في أبناء الآخرة لأنهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وإيمانهم واسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ما قدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف ، أما العارف فمهمته واقفة مع معبوده ، يقول القشيري : « الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة » . فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وإنما يعرفه من هو مثله ، ومن كانت همته كهيمته .

ويذكر الهروي أن « العارف في شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ، أي الدليل على صحة ما وصل اليه العارف من معرفة . وهذا الدليل أو الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وإنما هو من النور الالهي يقذف به الله في القلب فينكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذي أعاد للغزالي الأمن واليقين في المعارف بعد محنة الشك . يقول الغزالي : « ولم يكن ذلك (أي عودة الأمن واليقين الى نفسه بعد الشك) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقليل : وما علامته ؟ فقال : **التجافي** عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود » (٣٨) . فالعارف في شاهده غريب لأنه لا يلتمس شهادة الحس ولا شهادة العقل التي ألفها الناس ، ولكن شاهده أمر يجده في قلبه ، اتجه بهيمته الى الترصد له ، فتجافى عن الدنيا واغترب عنها وأتاب الى دار الخلود يلتمس القرب من الله والأنس به والشوق اليه والفرح بلقائه .

فالعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده هو الذي يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة الى غيره معن لم يلق طعم هذا الشأن ، غريب لأنه نظر الى باطن

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزا يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هي الظاهر ، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وإنما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصرفية مناسك الحج و يبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فإذا بلغوا (أى الحجاج) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء ، وغسلوا قلوبهم بالتوبة . وإذا نزعوا للأحرام تجردوا وحلوا العقد واتزروا وارتدوا : فكذلك نزعوا عن أسرارهم الفل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعودوا إلى ماخرجوا منه من ذلك . فإذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لايجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له .

فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه ، علموا أنهم يبائعون الله بأيمانهم ، فمن الأدب إلا يمدوا بعد ذلك إيمانهم إلى مراد وشهوة . فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فإذا هم هرولوا بين الصفا والمروة وأسرعوا في مشيهم ، فمن الأدب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » (٣٩) .

والذهاب إلى « منى » رمز للتأهب للقاء لعلمهم يصلون إلى مناهم . وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسرهم للحجارة رمز لكسر الإرادات والشهوات . ورميهم بالحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

وهناك نظائر كثيرة من التأويل الرمزي للعبادات الأخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة إلى الكشف عن المعاني الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التي أرادها الله ورسوله من شرعه وأمره ونهيه وتكليفه وإبتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لأن هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوحد . فكل ما يظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته وأحكامه وأوامره ونواهيه وعباداته غريب على أهل « العلم » ، لاتطيقه إشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيي الدين بن عربي في فصول الحكم : « فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا ، حتى يكشف ماكتشفه كل دابة فيما عدا الثقلين . فحينئذ

يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان : الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد النطق بما رآه لم يقدر » (٤٠) .

وتلك هي حالة الاستغراق الروحي للعارف التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لان الغربة هي في الاصل أن يكون الانسان بين أبناء جنسه غريبا مع أن له نسبة فيهم ، أما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين أبناء جنسه ، لأنه فنى عن الصفات البشرية وبقي بصفات الالهية .



(٤٠) ابن عربي ، محي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ .

مراد وهبه

الاغتراب والوعي الكوني

دراسة في هيغل وماركس وفرويد

قضية الاغتراب ، في نشأتها ، مردودة الى نظرية العقد الاجتماعى عند روسو . اما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابع من الكتاب الاول من « العقد الاجتماعى » حيث يقول :

« ان تغترب يعنى ان تعطى او ان تبيع . فالانسان الذى يصبح عبدا لآخر لا يعطي ذاته وانما يبيع ذاته على الاقل من أجل بقاء حياته . اما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينبثق عنه التمايز بين العطاء والبيع . العطاء مجاني الطابع ، اما البيع فينتطوى على التبادل . ومن ثم يرى روسو أن القول بأن الانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور،

* استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس

Rousseau, Contrat Social, Paris, 1931, p. 239.

(١)

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى ان من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد أى حق . اغتراب الفرد ، اذن عند روسو ، هذا اغتراب جزئي وليس اغترابا كليا . اما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كليا اذا أحال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التأثير في كتاب « محاضرات في تاريخ الفلسفة » . بيد ان هذا التنويه لم يكن خاليا من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد ان يكون هيجل واقعيا في تفسيره للاغتراب ، فهل هو كذلك ؟

في الفصل المعنون « الروح المغترِب عن ذاته » من كتاب « فنومولوجيا الروح » يربط هيجل بين « الثقافة » و « الاغتراب » . فالثقافة ، عنده ، تمنى ان يعارض الفرد ذاته ، ذلك ان الذات الفردية تسلب ذاتها من اجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة لان الثقافة هي كل ما ينتجه الانسان ، وانتاجه مكثف في عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « الكل » ، اما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « الفرد » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، اى بين الشمولية والليبرالية ، اى بين الخضوع للوضع الراهن والتورة على الوضع الراهن ، ورفع التناقض امر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وأثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » ، وبين الثورة و « الوعى الدنى » .

فالدولة ، عند هيجل ، تنطوى على ثلاثة عناصر : الاسرة او الدولة في شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى او البرجوازى او دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة ، حيث ان الفكرة الشاملة فيه في حالة وحدة لا واعية كامنة في التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من اجل ان يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية ، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة في حياة المدنية ، ولارادته الماثلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى التمس » او « الاغتراب » .

وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اغتراب ديني ، لان الفرد حين يغترب سياسيا يلجأ الى الاحتماء في طبيعة ابدية تجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)

Hegel, *Principles de la Philosophie du droit*, Gallimard, 1940. troisieme partie. (٢)

The *Phenomenology of Mind*, p. 60, translated by J. B. Baillie. (٣)

وهي محاولة بلا سند واقعي ، لان التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازي ، اى في الصراع الطبقي .

وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقي من تحليله لمفهوم الاغتراب . ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند ماركس مفهومه عند كل من هيغل وفويرباخ .

في الفصل المعنون « الوعي الذاتي » من كتاب « فنومنولوجيا الروح » يتصور هيغل ان الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالوعي الذاتي هو وعى انساني بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فأرى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التخارج للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذى يكون حركة الوعي الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الوعي الذاتي هي الرغبة ، الرغبة في الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حياتي الخاصة بي كوجود جزئي ، وانما هي ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس genus والحياة في تطورها في الطبيعة اولا وفي التاريخ ثانيا تواجه الوعي الذاتي على أنه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انها صراع ضد ظاهرة الموت .

ولماركس تعليقان على هذه الفقرة ، أحدهما في كتاباته المبكرة ، والآخر في « الايديولوجيا الالمانية » . يقول ماركس عن الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والوعي ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية » . وفي « الايديولوجيا الالمانية » يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمعنى البيولوجي ، أصبحت غريبة عنا . اننا نعثر عليها خارج ذاتنا مكثفة في اشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان الاغتراب الذاتي ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تخارج الذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث ان الفرد الجزئي هو الذى يعاني الموت ، وهو بالرغم من انه ليس الا ذاتية الا أنه يجد نفسه مسحوقا بواقع موضوعي . وعند هيغل الانا الآخر . ومن ثم فان الآخر يبدو لى كانه ذاتي وآخر غير ذاتي في آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من أجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الوعي الذاتي هو وعى بالآخر ، وعى بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اى وعى بالتاريخ وليس وعيا بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كإنسان متطور من خلال وجوده في تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة وتأسيسها بفضل العمل وصراع الافراد من أجل تأكيد ذاتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الوعي الذاتي . بيد ان هذا الوعي الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، ذلك ان مشروعه الاساسى بحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والعقل مضمونهما اجتماعي وكذلك اصولهما . لدينا

اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعى . والدلالة الانسانية للطبيعة ليس لها وجود الا بالنسبة الى انسان اجتماعى . لانه في هذه الحالة وفيها وحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان ، وتكون اساس وجود الانسان من اجل الآخرين ، ووجود الآخرين من اجله . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون الطبيعة اساسا لخبرة الانسان الانسانية ، وعنصرا حيويا للحقيقة الانسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للانسان ، ها هنا ، وجودا انسانيا ، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة الى الانسان .. وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة ، اى هو الاحياء الحقيقى ، والسمة الطبيعية للانسان ، والسمة الانسانية للطبيعة . »

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ، وهى رؤية ترمز الى اسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتمى الانسان ، من جهة انه منتج لحياته ، الى طبيعته الكلية التي كانت مغتربة عنه عند نشأة المجتمع .

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية ان ثمة اغترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسي هو الاغتراب في الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (**) لنقده متأثرا بمقولة « الوعى التعس » عند هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود الى مقولة « المفارق » التي تعنى ان الله هو السيد والانسان هو العبد ، ومن ثم يحال الانسان الى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعة . بيد ان نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يفضى الى ازالة الاغتراب ، الامر الذى دفع ماركس الى البحث عن اصل الاغتراب الدينى في الواقع المادى للانسان . يقول ماركس :

« ان اساس النقد اللا ديني هو على النحو التالى : ان الانسان هو الذى يصنع الدين ، وليس العكس . فالدين ، في حقيقته ، هو الوعى الذاتى للانسان طالما انه لم يجد نفسه او انه فقد نفسه . بيد ان الانسان ليس موجودا مجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل انه العالم الانسانى والدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعى العالم مقلوبا ، لانهما عالم مقلوب . ان الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، انه موسوعته الموجزة ، انه منطقة فى اسلوب شعبى . انه شرفه الروحي ، انه حميته ، وازعه الاخلاقى ، اساس التعزية والتبرير ، انه التحقيق المذهل للوجود الانسانى طالما ان الوجود الانسانى يخلو من الوجود الحقيقى . ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم ذى الرائحة العطرة الروحية المتمثلة في الدين » . (٤)

ومعنى هذا النص ان الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى ، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يزول بالفلسفة المثالية الهيجلية ، لان كل ما قدمته لنا هذه

(*) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفي في هذا العدد وكذلك الحوار المكمل لهذه الدراسات (التحرير) .

الفلسفة نعيم نظري بديل عن نعيم الدين . ذلك ان خطأ هيجل يكمن في توهمه أن الوعي الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ، وفي توهمه أنه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . والامر على الضد من ذلك ، اذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلي هو وحده الذي يتصور ان مجرد التفكير في الموضوع يكفي للتحكم فيه .

والسؤال اذن :

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عندماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة . فتحليل ماركس الاقتصادي السياسي لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلي والتاريخي لرأس المال . . أعظم اغتراب للانسان في تاريخه .

ونزيد الامر ايضا بنص من كتاب « رأس المال » . يقول ماركس « حللنا ، في الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة بعملية الإنتاج الرأسمالي كعملية انتاجية بغض النظر عن التأثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية . بيد ان هذه العملية ، في معناها الدقيق ، لا تستوعب حركة رأس المال ، اذ يضاف اليها في الواقع عملية الدوران ، وهي موضوع تحليلنا في الجزء الثاني ، وبالدات في الفصل الثالث . وقد افضى بنا هذا التحليل الى ان العملية الرأسمالية للانتاج هي خليط من عملية الانتاج والدوران . ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث في الجزء الثالث ، ذلك ان الذي يهمنا هو الصور العينية التي تنشأ عن حركة الانتاج الرأسمالي ككل . ان رؤوس الاموال تتحرك وتلقي في صور عينية الى الحد الذي فيه تبدو صورة رأس المال في عملية الانتاج وصورته في عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركس في التحليل ، ويتلخص في الانتقال من الماهية الى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل اصل فائض القيمة ، أي عملية الانتاج ذاتها . اما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهاية في العملية الرأسمالية للانتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة ومزية على النحو التالي : ن - س - ن ١ أي ان $N > N$ حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمز الى السلعة . والمفارقة في هذه الصياغة ان رأس المال هو الذي ينتج الانسان ، في حين ان الانسان ، في الاصل ، هو الذي ينتج رأس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالي ، في العملية الرأسمالية للانتاج ، على الرغم من ان كلا منهما نقيض الآخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما في هذا التناقض . الرأسمالي مضطر الى المحافظة على وجوده ، وبالتالي المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل ، أي الرأسمالي . والفارق

K. Marx, Capital, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol.

(٥)

III (Chicago : Charles H. Kerr and Co., 1932) pp. 34-38. (Trans.)

بين اغتراب كل منهما ان الرأسمالي يجسد في اغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل في اغترابه الذاتي انه لا حول له ولا قوة، وان وجوده لا انساني . ومن ثم يحافظ الرأسمالي على هذا التناقض في حين يرغب العامل في تدميره .

نخلص من ذلك الى ان العامل هو الشخص الاول والاساسي لظاهرة الاغتراب، اما الرأسمالي فهو الشخص الثانوي . ومعنى ذلك انه اذا كان ناتج العمل لا ينتمي الى العامل ، واذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكنا الا لانه (ناتج العمل) ينتمي الى انسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل - خلال العمل المفترب - علاقة انسان غريب عن العمل ، ويقف خارجه بهذا العمل ، اي ان علاقة العامل بالعمل تولد علاقة الرأسمالي . ومن هنا يقول ماركس « ان رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومفتربة » (٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمل العامل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشأ مفارقة اخرى تدور على ان فعالية كل من العامل والرأسمالي **فعالية مفتربة** .

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مفتربة ؟

ان الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارج يحمل في طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهو جواب مستفاد من نقد لمفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل :

« هذه الحقيقة لا تعبر الا عن ان الشيء الذي ينتجه العمل - ناتج العمل - يواجهه كشيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فناتج العمل هو عمل تجسد في موضوع ، اصبح ماديا ، كانه تموضع العمل ، فتحقق العمل هو تموضعه . وفي مجال الاقتصاد السياسي فان هذا التحقق للعمل يبدو فقداننا للتحقق بالنسبة الى العمال ، ويبدو التموضع فقداننا للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغترابا ، او تخارجا وكل هذ النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : ان العامل يرتبط بناتج عمله على انه موضوع غريب » (٨) .

وثمة ملحوظتان على هذا النص . الملحوظة الاولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة، والملاحظة الثانية انه ليس ثمة استدلال فلسفي من هذا التحليل الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة للكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك ان الاغتراب متميز من الواقع الموضوعي ، ومن التموضع في العمل . التموضع خاصية العمل على الاطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فهو لازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الرأسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن ثم تبدو هذه الوسائل وناتج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطأ هيجل اذن يقوم في الربط العضوي بين التخارج او التموضع والاغتراب . وتصحيح هذا الخطأ ، في رأي ماركس ، هو في التمييز بين التموضع في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الرأسمالي للعمل . يقول : « ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان يوضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض من ذاته ، ولكن تكمن في كونه يوضع ذاته في تمايز عن الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتراب ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوعي ، والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مفترية لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوعي الذاتي . واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بان الانسان يعتبر موجودا روحيا غير موضوعي » . (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمي الناشئ من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي : « حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة ، الانسان الذي يستنشق ويزفر كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات غريبة عن طريق تخارجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها شيئا موضوعيا . فالموجود الموضوعي يسلك بطريقه موضوعية . وما كان ليسلك بطريقه موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتأسس بهذه الموضوعات - لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فانتاجه الموضوعي لا يؤكد سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي ... فان تكون موضوعيا وطبيعيا وحسبا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك ، في آن واحد ، او ان تكون انت ذاتك موضوعا وطبيعة وحس لطرف ثالث ، فالمعنى واحد ... ان موجودا غير موضوعي هو عدم - لا - موجود » . (١١)

Ibid., p. 138

(٩)

Ibid., p. 141

(١٠)

Ibid., pp. 144-145

(١١)

اذن ماذا يعني التموضع عند ماركس ؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس في « رأس المال » بين التموضع والتشيؤ . التموضع ليس الا تأكيد الانسان لذاته في موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان للانسان . اما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بديلا عنه . (١٢) ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الى الانسان الى موضوع لانساني ومعارض للانسان .

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالي ، طبيعته المجنونة . ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشياء تنسم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر في حوزة الاشياء ، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنح البشر ثقتهم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ، وهي من خصائص الذات الانسانية - خاصية للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الرأسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامل ذاته . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشيء على الانسان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . (١٣) والتسلط ، في نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منها في حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه الطابع الطبقي للاغتراب . فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين من يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الرأسمالي) ، وكل منهما يمثل اشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلك ان العامل ، في الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها في شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة في تناقض مع الانسان . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

والسؤال عندئذ :

ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد ؟

الجواب على هذا السؤال كامن في كتابين ظهر في الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني « الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى » .

Capital, vol. I, p. 101 ; vol. III, 574

(١٢)

Marx Engels, Archives, vol. II, p. 58

(١٣)

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . أسسها الانسان دفاعا عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الفرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة عن كتاب « الفصن الذهبي » لفريزر ، وعن نظرية التطور لدارون . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت امرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذي اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراحتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه، الامر الذي ادى بهم الى الاحساس بالذنب وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه بعقدة اوديب، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد « بالانا الاعلى » وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الانا الاعلى هو نواة تأسيس الدين ، وذلك بان احوال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الانا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

ولكن ما الوهم ؟

ان الوهم ليس بالضرورة خطأ ، بمعنى عدم تحققه أو تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فتاة فقيرة لديها الوهم ان اميرا سيأتي ويتزوجها . هذا ممكن الحدوث . ومع ذلك فليس من السهل العثور على اوهام قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على أي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقتها مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها اوهام ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار أي انسان على اعتبارها صادقة أو على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الغاز الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث . وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالبحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الوهام . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للوعي دون الوعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوعي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على اساس من الضغط والردع وحرمان الفرائز مما قد يرضيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الوعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة الحتمية للعلم الذي أسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » أو ما يمكن ان يقال عنه انه « علم اللاوعي » .

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار :

هل في الامكان تأسيس « علم الوعي » ؟

بداية الحضارة دليلنا في الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احدث اي تغيير في البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاددليا كاله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يعثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلنا المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرفع بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احدث تغيير في البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، في اساسها ، تغييرا في البيئة الطبيعية فالزراعة ، عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة في وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة في انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى « أزمة الطعام » في عصر القنص ، وادى به البحث الى « ابداع » تكتيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . فلم يعد الانسان في « وحدة لا واعية » مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها . .

وبفضل تكتيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال المنتجة في عملية الفزل نشأت الهندسة ، وعن عدد الخيوط التي تنطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، وعن الحركة الدائرية التي تنطوي عليها عملية النسيج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل المواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبرزت الطقوس والاساطير لاجل تخصيص التربة واسقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجلست هذه الطقوس والاساطير في حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم في جميع الامور . كان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وامرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذي استلزم تنظيما مركزيا اداريا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك ان سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، وقيمون في اكواخ . ولكن مع التطور بدأت المدينة في التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الالهة . ومن هنا ارتبطت الالهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات او على صورة انسان . ومن هنا ايضا كان الكهان يقيمون في المدينة لادارتها ، ويتحكمون في الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد اوقات البذر ، وجنى المحصول

وخزن الفلال ، أما الاعمال التي تتطلب جهدا جسمانيا مثل البناء والنجارة والنسج والجزارة فلم تكن من مهام الكهان . ومن ثم نشأ « المجتمع الطبقي » ، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر الى سادة وعبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

- × اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام .
- × الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة .
- × الابداع يعنى ان العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة راسية وليست علاقة افقية . وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعنى تانيسها .

✳ تانيس الطبيعة يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة .

✳ تانيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليس تاما ، وبالتالي فالوعى ليس تاما ، وتام الوعى بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتمام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب .

السؤال اذن :

ما الذى يعوق تمام الوعى ؟

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

زوال سلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعى الناشئ عن هاتين الثورتين لن يكون الاوعى كونيا .

بيد أن الوعى الكونى لن يكون ممكنا الا ببروغ انسان كونى .

فهل هذا فى الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون النشوء والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل فى فراغ ، وانما يعمل فى واقع مادى ، والواقع المادى الراهن يتمثل

فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور على محاور ثلاثة :

× الفزياء النووية .

× الحاسبات الالكترونية .

× غزو الفضاء .

تفصيل ذلك :

الفيزياء النووية هي « علم الكون » حديثا ، وهي الفلسفة الطبيعية قديما . والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفيزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكم » الانسان في الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا في الفيزياء النووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن أصل الاشياء في مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لها الفضل في الكشف عن ثلاثة افكار أساسية على حد قول نيتشه :

× أن يكون للاشياء أصل

× وأن يكون هذا الأصل معقولا

× وأن يكون الوسيلة الى « فهم » الكون . .

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس أن الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذي تتكون منه الاشياء . ودعم هذا الرأي بالدليل فقال : ان النبات والحيوان يفتلدى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منه يفتلدى الشئ يتكون منه بالضرورة ، ثم ان النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشئ فهو مكون منه ، بل ان التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شئافشيئا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي عاما بعد عام ، وما يشاهد في هذه الاحوال الجزئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصا كافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم ، وهي تستمد من هذا المحيط اللا متناهي العناصر الغازية التي تفتقر اليها (١٤) .

وعندما امترض انكسمندريس (تلميذ طاليس) على آراء استاذة دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم أن اشياء متميزة تتركب منه . فدعا المادة الاولى باللا متناهي ، وهى مزيج من الاضداد . وادت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى أكثر من عنصر واحد ، فقال أبنادوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومن بعده ارتأى ديموقريطس أن الاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو أصل الفيزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزته كيفيا . فالطاقة أصل الاشياء تظهر على هيئة « دقائق أولية » وتساغ خصائصها « رياضيا » الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم . ولكن ثمة امر آخر لا يقل أهمية . وهو أنه اذا كان بنيان الكون رياضيا فلفسة المستقبل لا بد وأن تكون رمزية وليست لفظية . وهذا امر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد - ما نذهب اليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية الى لغة رمزية الامر الذى أدى الى أن تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات ، اذ هى تساعده في حل المشاكل العلمية ، وفي تذكر المعلومات ، وفي تشخيص الامراض ، وفي تصميم مختلف الانواع من الآلات ، وفي الادارة الآلية للمصانع والشركات .

والسؤال الآن :

ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟

ان ثقافة العقل على ضربين : « ثقافة الذاكرة » و « ثقافة الابداع » والفارق بينها فارق كفي ، فثقافة الذاكرة تثبت لما حدث ، اما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث . والتربية البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع ، على التكيف دون اللا تكيف . ومن هنا اصبحت ثقافة الذاكرة هي ثقافة الجماهير ، اما ثقافة الابداع فهي ثقافة الفرد . ومن اجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر في قاموس البشرية لفظ « العبقرية » ، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان العبقرية ضرب من الجنون . فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وغرفة المجانين . فللفظ مانيا في اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع والى الهياج الذى يعترى المجنون . ويذهب المحدثون ، وفي مقدمتهم لبروزو ، الى الربط بين العبقرية والصرع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالانسان من حيث انه في علاقة راسية مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة « التجريد » ، فهو ليس قادرا فحسب على « تاويل الواقع » وانما ايضا على « تفسيره » وذلك بالكشف عن « علاقات جديدة » . اذن الجودة هي في صميم العقل الانساني ، والجودة تنطوى على الابداع . اذن فالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن ثم مفترب حين يكف عن الابداع . ومن هنا ينبغى ان تكون الثقافة الجماهيرية السائدة هي ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة . وتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى في نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

السؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، او هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، او هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاء الكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايته اغزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاء الانسان في الفضاء عدة اسابيع او عدة اشهر . اما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعود الانسان على الحياة في الفضاء . وهذا من شأنه ان يحدث تغييرا جذريا في الانسان ، ينبىء بظهور نوع جديد يكون في مقدوره تمثيل الكون ذى الابعاد الاربعة (الزمكاني الذى تنبأ به اينشتين) . ومن شأن هذا التمثيل ان يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل ان تقع ، ومن ثم يصبح اللا معقول هو المعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

المراجع

Aristote ; *Metaphysique*, Vrin, 1940.

Freud. S., ; *The Future of an Illusion*, Hogarth Press, 1949

; *Totem and Taboo*, Routledge & K. Paul, 1965.

Fromm, E. ; *The Sane Society*, Fawcett Publications, 1955.

; *You shall be as Codes*, Fawcett Publications, 1969.

Heisenberg. W ; *Physique et Philosophie*, Paris, 1961.

; *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Pawcett Publications, 1966.

Lukacs. G. ; *Young Hegel*, London, 1975.

Marcuse, H. ; *Reason & Revolution*, London, 1970.

Marx. K. ; *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow, 1967.

Perroux. J., *Alienation et Société Industrielle*, Gallimard, 1970.

Schacht. R. ; *Alienation*, Doubly & Company, Inc. 1970.

★ ★ ★

ندوة حول مشكلة الإغتراب

المشركون : الدكتور حسن حنفي
الدكتور فتح الله خليف
الدكتور حبيب الشاروني
الدكتور مراد وهبه
المكان : الاسكندرية
التاريخ : الجمعة ٧ اكتوبر ١٩٧٨
الجمعة ١٤ اكتوبر ١٩٧٨

مقدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصة من (عالم الفكر) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وأيضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التي تراود الذهن لبعض الوقت ، الى أن تحققت أخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الإغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشّموا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، وأسهموا في الحوار الذي امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقله على الورق ونشره في هذا العدد ، كما هو ، دون أي تغيير أو تعديل ، لكي تظهر فيه التلقائية الطبيعية التي تطبع حوار المتخصصين العلماء والمفكرين . وقد اشترك الدكتور حبيب الشاروني في الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو اللقاء بعض الاضواء على عدد من النقاط التي عولجت في الدراسات الاربع ، التي أسهم بها أعضاء الندوة ، والتي تنشر في هذا العدد ، مع اثاره بعض النقاط الاخرى التي لم تتعرض لها هذه الدراسات والبحوث . وبذلك فاننا نعتبر هذا الحوار مكملًا للدراسات وامتدادًا لها .

وهذه محاولة اولى لاثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين ، نرجو أن تتلوهام محاولات اخرى تضم مفكرين من مختلف انحاء الوطن العربي ، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التي تواجه الانسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه .

وقد بدأت الجلسة الاولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الاربع ، ثم دارت المناقشة على النحو الذي يجده القارئ على الصفحات التالية .

مستشار التحرير

مراد وهبه : في البداية تحية تقدير الى الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد عمدة كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر ، الذي تبنى الاقتراح الخاص بأعداد عدد مستقل عن الاغتراب باعتباره قضية العصر ، وهي رمز على الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس « مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤ » . ويعتبر مرموزة هو أول من اثار هذه القضية في كتابه « العقل والثورة عام ١٩٤١ » .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجزا لبحثه عن الاغتراب في الاسلام .

فتح الله خليف : المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للاغتراب واحد : الغرب والغربة ، والاغتراب كلها في اللغة بمعنى واحد هو **التهاب والتهنى عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحي ولذلك يعرف شيخ الاسلام الهروي الانصارى الاغتراب بأنه « أمر يشار به الى الانفراد على الكفا » .

وقد آثرت أن أبدأ البحث بالحديث النبوي الشريف « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » . وروي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الاغتراب ، وكلها تشير الى أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى ، لبث دعوة الاسلام في البداية ، واغتربت عن أهل الناس ، وتركت الديار وهاجرت من أماكنها . ثم نأت بنفسها ودينها ، في نهاية الأمر عندما انتشر الاسلام ، عن الشبهات والشبهوات ، حين افتنن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغرباء قلة بين المسلمين في أول الدعوة ، وقلة بين المسلمين في آخر الزمان ، ولقلتهم بين الناس سموا غريباء . لكن هؤلاء الغرباء هم أهل الله حقًا ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم في انس متصل لقربهم من الله . قيل أن موسى عليه السلام لما خرج من مصر هربًا من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاده ربه قائلا : « يا موسى : الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة » .

هذه الغربة في مبتدا الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد غريبا كما بدا ، حين تفتشت في المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهوات . اما فتنة الشبهات فهي فتنة الراى ، او هي عندما التمس المسلمون الراى بدل التسليم والاذعان والانقياد والايمان . ومعارضة الراى تعني في الاصل معارضة النص والامر بالراى . واول معارضة حدثت في الخليقة كانت من ابليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة يأتى ذكرها في البحث ، وهي مذكورة عند الشهرستاني في الملل والنحل . حينما احتج ابليس على الحكمة من الخلق والتكليف ، وانه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم ترد عليه الملائكة الا بقولها : « ان الله لا يسأل عما يفعل » ومعنى ذلك ببساطة شديدة جدا هو ان المسلم ما عليه الا التسليم والاذعان والايمان والتصديق . لكن لم يعد ذلك الايمان ولا ذلك الاذعان كافيا للمسلم بعد ان دخلت الثقافات الى العالم الاسلامى ونهل منها المسلمون ، وبدأوا في اعمال الراى ورفض التقليد وايقار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . اما فتنة الشهوات فهي التسي فتنت المسلمين حين اقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الارض . والقرآن يحذر المسلمين من شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على امته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل بأسهم بينهم » . فلما دخل اكثر الناس في هاتين الفتنتين ، وعمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الانقياء الأبرياء بدينهم من الناس وآثروا العزلة فكانوا غرباء بين المسلمين .

والاغتراب في الاسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ، وهو ادنى درجات الاغتراب ، وهو المشار اليه في الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالؤمن الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لان الاسلام يفرق بين الاسلام والايمان لقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » فالاسلام درجة ، والايمان درجة ، ثم هناك أعلى درجات الاغتراب وأشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان أصحاب الرسالات والأنبياء غرباء في قومهم فالعلماء اشد الناس غربة . المعتزلة بين المسلمين غرباء ، واسم الاعتزال نفسه يعنى الاغتراب والانعزال عن الناس . الخوارج بين المسلمين غرباء ، وهذا اللفظ ايضا اطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد انها ذهبت وتنحت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غرباء ، فقد تعرضوا للسجن والقتل واحراق كتبهم . فابن سينا سجن . والسهروردي قتل ، والحلاج صلب ، واحرق كتب الغزالي في حياته . وصوفية المسلمين ايضا غرباء ، بل انهم اشد الناس غربة ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الاهمال بين الناس هو موضوع افرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الاهمال على النوع الانساني بسبب الاغتراب .

حسن حنفى : الاغتراب عند فويرباخ :

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هي ترجمة عربية للعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entquserung و Entfremdung ومعناها جمعيا التخارج أو الاغتراب . واول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشر في معان أدبية وشعرية وانفعالية ربما كان روسو

وشيلنج وشيلر الشاعر . ولكن الذى حول هذا الاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت عن ماركس ، والذين يسمون بالهيجليين الشبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنى الاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية فى المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى من الاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد فى علم الاجتماع ، هذا الانتقال هو الذى جعل الهيجليين الشبان من امثال **فويرباخ** و**شترأوس** و**باور** يهتمون فعلا بموضوع الاغتراب، ويحللونه من النواحي النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون أهم هؤلاء جميعا وقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فماذا يعنى الاغتراب الدينى عند فويرباخ الذى هو أهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال فى تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ اقول ان الاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بعبارة دقيقة وبسيطة ان ما يظنه الانسان على انه آخر بالنسبة له لان **Alienation** من **alius** أى الآخر ، اى تحول الذات الى آخر ، فما يظنه الانسان على انه آخر هو فى الحقيقة وهم ، وان الانسان اذا ما اسقط نفسه فى آخر مطلق ، واذا ما اسقط صورته واحلامه وصفائه فى شخص من وحي خياله اى من ابداعه الفنى ، فانه يكون مغتربا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ، ويبين ان كل هذه المواقف التى عرفت فى تاريخ الفكرى البشرى بانها مواقف تدينية او مواقف ايمانية هي فى الحقيقة مواقف مغتربة ، وهو يحلل الاغتراب الدينى على النحو التالى :

مثلا الانسان فى وضعه الصحيح ، قبل ان يغترب يفكر فى ذاته ويفكر فى وجوده وصفاته وفي حياته وفى مجتمعه ، فاذا ما استعصى عليه الفهم واذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسها فويرباخ على اساس ان موقف الانسان فى العالم ، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فانه يعود الى موقف المغترب . اذن هناك جدل بين الصحيح والزائف : فاما ان يكون الانسان فى موقف صحيح ، وبالتالي يستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الارادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ، ويوجد كائنسان فى نظام اجتماعى معين ، او يكون فى موقف زائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى له ويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الالهى حتى يستطيع ان يساعده على التكيف مع الطبيعة .

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هو موقف المغترب ، ويعطي بعض الادلة من المسيحية ليبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندما يتكلم فويرباخ عن الله - وفى الحقيقة ان فويرباخ لا يتحدث عن الدين فى ذاته ، ولكن يتحدث عن علم الكلام او علم اللاهوت الذى يحاول ان يأخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلا اذا قال فيلسوف ان الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقلانيين يقول فويرباخ ان هذا موقف مغترب . لماذا ؟ لان هذه الصورة من ابداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجود المبدأ . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالي فالعقل مجموعة من المبادئ ، ولكن يأتى موقف المغترب ويشخص هذا المبدأ . الموقف الصحيح هو القضاء على تشخيص المبادئ وتحويل ما يسمى بالمطلق بدل ان يكون شخصا .

وكائن آخر خارجى بالنسبة لى يتحول الى مبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثال آخر : اذا قال فيلسوف مثل كنت : ان الله هو القانون الاخلاقي ، وان الله هو مصدر ومنيع وضامن من الاخلاقية ، فهذا موقف المغترب ، لان القانون الخلقى هذا هو قانون فى النفس ، قانون عقلي ، وبالتالي لماذا انا اشخص هذا القانون فى صورة كائن حى مشخص خارجى موجود فى مكان وهو السماء ، ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهى الاوامر والنواهي الدينية ؟ وياخذ فويرباخ مثالا من التثليث المسيحى ان المسحيين يتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائمة ثلاثية . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قاله القديس اوغسطين من قبل ، اننا لو حللنا الانسان مثلاً لوجدنا انه يتكون من عقل و ارادة وانفعال ، وبالتالي ثلاثة .

وفي الالمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياء الخيرة تأتى باستمرار على انها ثلاثة . اى ان الجدل الهيجلى ، وفويرباخ تلميذ هيجل ، هو فى الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب والابن والروح القدس ، وبالتالي فهناك طرفان وهناك وسط ، وتلك حقيقة عامة شاملة لاحتياج الى تشخيص . ولكن عندما يأتى اللاهوت ويشخص هذا التثليث فى صورة كائن حى مشخص خارجى فهذا هو موقف الاغتراب . فالصلاة مثلاً هى مناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هى مرحلة انفعالية ، والانفعال يتزوج مع الخيال ، ويتخيل ان هناك كائناً ، وخاصة فى المسيحية فيما يتعلق بالتصوير . الخ ، فانه يحتاج الى اقنوم حى يحاول الانسان ان يصلى امامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعاً من التقوى الباطنية . وهنا ينسب فويرباخ الى كل التراث الاصلاحى الالمانى ان الصلاة غير لازمة اذا كان الانسان قادراً على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع من العزاء الداخلى الذى تعطيه له الصلاة .

اذن يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوس الدينية ومنها طقس العماد وطقس المشاركة ، والعماد هو المعروف فى المسيحية عندما يغمس الطفل فى الماء حتى يرقى من الشيطان ، اما المشاركة فهى اول مرة يذهب فيها المسيحى للصلاة فى الكنيسة . فالعماد مثلاً فى رايه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسل ، وبالتالي فلم تشخيص وتعقيد ظاهرة الماء والغسل فى صورة العماد ؟ ولماذا تعقيد المشاركة الاجتماعية مع آخرين فى صورة طقس ، اى مشاركة فى المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومن ثم يحاول فويرباخ ان يرد على الاغتراب بالرجوع الى الحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الاولى التى نعرفها جميعاً دون اخراجها من انفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانسانى ، وبالتالي يقول فويرباخ هذه العبارة المشهورة : كل ثيولوجيا اى كل علم فى الله وكل دراسة فى الله هى انثروبولوجيا مقلوبة ، اى دراسة الانسان ، ولكنها مقلوبة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انه موجود فالحقيقة ان الانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم ، لكن الانسان يبدو انه يخزى من حدوده فيطلق الوصف لله بالعلم المطلق . كذلك الانسان يرى ويسمع ويصر

وبالتالي لما كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو في الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو في الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يفترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكي يقضى على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

حبيب الشارونى : الاغتراب عن الذات : الحقيقة انني تناولت الاغتراب في ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح . وتناولته عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالعزلة ، او بما يصاحب هذه العزلة من قلق وتوتر ، وهوديكرات . تناولت الاغتراب عند ديكارت في قضاياها الرئيسية . ونعرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا افكر فاذا أنا موجود ، هذا الوجود ينفصل عن ديكارت نفسه . الوجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهى اليه في الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما عن شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانسانى ، ومعزول عن العالم الخارجى .

درست هذه المعقولة ، هذه القضية ، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس يسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه ، أو جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض ان لا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لى جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجى . هذه كانت النقطة الاولى في اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء فى الاساس يستمد ديكارت مما يدعمه ، كانه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية . تبين ذلك جندى . لا اريد أن اكرر انتقاء جندى لديكرات رغم وجهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن في هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، ويجعل استمرار الانا في الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نذكر هنا نظرية ديكارت في أن الزمن غير متصل بل متقطع ، فكان ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا في الزمن ، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يرفع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع في اغتراب آخر . هذا الاغتراب الآخر ميتافيزيقى . نطلق على الثاني : (اغتراب وجودى) وهو الانفعال الذى وصل اليه ديكارت في نهاية حياته حين تكلم في

رسالاته عن الانفعالات ، وايضا في خطابه الى الاميرة اليصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نعرف ان الانفعال لا يمكن ان ياتي الا اذا كان الانسان على نحو ما بين ارسطو نفسا وجسما متحدين اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يدعى للتجربة الشخصية ، وان يفترب من مقولته الرئيسية التي بدا بها فلسفته ، وهي الكفر بالخالص المجرد ال: انا فكر الذي هو نفسى ، او جوهر منفصل او منعزل انعزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عن الانفعال ان ينتقل عن هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوهر ثالث لا هو بالنفس ولا هو بالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم ، وهي تختلف اختلافا جذريا ايضا عن الجسم .

بذلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئ الاولى وعن اصل فلسفته وهو الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الاغتراب وجدته في فلسفة ديكارت .

نوع ثالث من الاغتراب حين حاول ديكارت ان ينسى انفعالات الانسان التي ردها الى حركات الدم في الشرايين ، واصبح يؤولها تاويلا آليا بحثا كانه اعزل غريبة عن الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان على انفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى علل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطر عليها ، وهي حركات الدم وانقباضات الشرايين ، فهذا النوع الثالث من الاغتراب وجدته ايضا في فلسفة ديكارت .

في كل هذه الانواع من الاغترابات التي يترتب بعضها على بعض بانث فلسفة ديكارت معزولة تماما عن ربط الانسان بجسمه ، وعن ربط الانسان بالعالم الخارجى .

لرفع هذا الاغتراب وجدت انه يمكن ان تلجأ الى فلسفة جبرائيل مارسيل والى فلسفة مين دى بيران ، فعند مين دى بيران يمكن ان نجد العلاج الكامل لكل انواع الاغتراب التي وجدناها عن ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكر: الجهد العضلى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيث ان دراسة مين دى بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دى بيران نفسا بالمعنى الاولى في هذه الدراسة ما بين ان الانسان عن طريقة اللمس بصفة خاصة في تمييزه عن القصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجى ويرفع عزله ، لا سيما وان اللمس في تحسسه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يغوص في اعماق المادة لكنه يرتد مر اخرى الى النسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجى .

مراد وهبه : الاغتراب الكونى - من جهة الموضوع الخاص بالاغتراب والوعى الكونى ففى تقديرى انه قد حان الاوان لتأسيس علم الوعى بعد تأسيس علم اللاوعى عند فرويد ، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تأسيس علم الوعى من خلال قضية الاغتراب .

والربط بين الاغتراب والوعى الكونى هو ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى في الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعي تنطوى على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته فى مستويات ثلاثة .

الوعي على المستوى الاجتماعى .

الوعي على المستوى الانسانى .

الوعي على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الاغتراب فى هذه المستويات الثلاثة . ففي المستوى الاول نجد ان الاغتراب مرتبط بالاستغلال، او مرتبط بالانظمة الاستغلالية، والغاية هى ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعي الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال ، استغلال الانسان للانسان فى جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان فى هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى الحواجز بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونته الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان ان يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالانظمة الاجتماعية التى تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوعيه الى المستوى الانسانى ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

فى تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت فى العصر الزراعى وليس فى عصر الصيد ذلك انه فى عصر الصيد كان الانسان متكيفا مع الطبيعة ، حيث انه كان مستسلما لما تعطيه له الطبيعة من حيوانات يصطادها ويأكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلا فى التكيف مع الطبيعة ، بل فى تغيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التكنيك الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتغيير الطبيعة . وهذا التغيير يعنى ان الانسان فى حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز الطبيعة . وهذا المجاوزة هى فى حقيقتها قدرة الانسان على الابداع فى اطار الحاجات التى يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة . ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ، فهبطنا من جديد فى المستوى الاجتماعى بعد ان كان الانسان فى مواجهة الطبيعة او فى مواجهة الكون .

اذن على الحضارة فى تطورها او فى نهاية مطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها فى البداية باسلوب علمى مع اسلوب اسطورى . على الانسان ان يتجه فى النهاية الى الطبيعة مجاوزا لها باسلوب علمى ، وفى هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتميز بالوعي الكونى .

دكتور مراد : سوف احاول ان ابين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . ففىما يختص بالبحثين الاولين وهما بحث الدكتور خليف وبحث الدكتور حسن حنفى يلاحظ ان الاغتراب فى البحث الاول هو حالة صحية ، فى حين ان الاغتراب فى البحث الثانى هو حالة مرضية . وفى الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج فى اطار العلاقة بين الذات والاخر ، ولكن الاختلاف بين البحثين

يبدو في أن البحث الاول - بحث الدكتور خليف - يعالج العلاقة بين الذات وبين الآخر النسبي ، فيوجد ثلاثة مستويات : -

المستوى الاول : اغتراب المسلم في مواجهة غير المسلم .

المستوى الثانى : اغتراب المؤمن في مواجهة المسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم في مواجهة المؤمن .

وننتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح في العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية . الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفى فالاغتراب برأيه يحدث فى العلاقة بين الذات والآخر المطلق ، وهى حالة مرضية حين تفقد الذات ذاتها فى هذا الآخر المطلق ، ونطلب ايضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفى لنرى كيف يمكن ازالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البحثان الآخران وهما بحث الدكتور الشارونى الذى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة حيث يركز بالذات على ديكارت ومين دى بيران ، وهو يتصور ان الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكارت ، انه عزلة الكوجيتو عن باقى الكينونات ، مثل كينونة الجسم فى المقام الاول ، والكينونات الأخرى فى المقام الثانى . ولكن يبقى على الدكتور حبيب ان يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكارت ، وهل كانت تعبر عن روح العصر ؟ اعنى هل كان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكارتية ان صرح التعبير ؟ لا سيما واننا نطلق على ديكارت انه ابو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد ان يقال عن فيلسوف انه ابو الفلسفة الحديثة فى حين نعيب عليه دعوته الى غربة الفكر ، فأغلب الظن ان ثمة مبررا لذلك ، ونطلب مزيدا من الايضاح - فى هذه المسألة .

ويبقى بحثي (د.مراد) وهو يتناول الاغتراب والوعى الكونى على اساس ان هذه المناسبة لتأسيس علم الوعى فى مواجهة علم اللاوعى الذى اساسه فرويد . واذا رغبتا فى تأسيس علم الوعى فلا بد ان نستند بذلك الى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية . فالى اى حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة ان تكون معينا لنا فى تأسيس علم الوعى ، بمعنى ان نصل بالوعى الانسانى الى ان يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

فتح الله خليف : لاحظ الدكتور مراد وهبه ان الاغتراب فى الاسلام حالة صحية فى مواجهة حالة مرضية ، بينما هو عند فويرباخ حالة مرضية فى مواجهة موقف صحى .

والموضوع المطروح الآن هو : ان نسعى فى نهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية فى الموقفين سواء فى الاسلام او عند فويرباخ . فبالنسبة للاسلام نحن نجد انه فى نهاية المطاف يكون المستوى الاعلى هو اعمال العقل فى الاسلام ، لان العقل هو مناط التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، والطفل غير مكلف ، لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

ثم ان العقل هو الذى يحكم فى نهاية الامر على صحة الايمان وعلى صحة الاسلام ، فاذا عمل المسلمون جميعا العقل من هذه الزاوية زال الاغتراب عن الآخر النسبى .

حسن حنفى : اود ان اوجه سؤالا قصيرا الى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب عن طريق عودة الانسان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج لذاته حتى لا تضعف الذات ويقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف امكن القضاء على الاغتراب باعتباره ظاهرة مرضية فى الاسلام ؟ اى ان الفاعلية فى القضاء على الاغتراب عند فويرباخ هى للانا وللذات ، فى حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة فى الاسلام ؟

فتح الله خليف : المسلم مكلف بالدعوة الى الاسلام فى مبتدأ الدعوة ، ومكلف بالدعوة لفير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسه الى الايمان الحقيقى ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال . لا بد وان يطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالم ايضا مكلف بان يطلب من المؤمن ان يعمل عقله ، لان الله سبحانه وتعالى امرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه ، والقرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

حسن حنفى : سؤال آخر صغير للدكتور خليف ، نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضى عبد الجبار من خطورة بعض الاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخس هذه الامة ، او الاحاديث التى تدين الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك فى صحة بعض الاحاديث ويتوقف فى حديث افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وتكفيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك ادانة للفكر وادانة للاجتهاد ، فاسأل الدكتور فتح الله : حديث (جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء) هل ممكن ان يعطينا حكما عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانه على افتراض انه حديث صحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدى هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين ، فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن فى المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعود كما بدأ ونتوقف عند هذا ، وبالتالى تكون نفمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اى دعوة لهؤلاء المؤمنين فى مواجهة المسلمين ، والعلماء فى مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ، وبالتالى يكون التقدم مستمرا ؟

فتح الله خليف : لا نستطيع ان نتشكك فى حديث ورد فى معظم كتب الاحاديث . اعتقد انه ورد فى كل مصنفات الحديث ما عدا صحيح البخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمين به ، والتسليم بصحته ، ولكن فى نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوع مسألة شائكة وفى غاية الصعوبة . ونحن نعلم ان الفرق الاسلامية وضعت احاديثا تتفق مع أهوائها ، وهناك احاديث كثيرة شائعة ولكنها ليست صحيحة . وفى نهاية الامر لا نستطيع ان نقول فى شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امر التطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الاصلاحية تقوم في بدايتها بنشوة جدا ثم تبدأ تدريجيا في التراجع والهدوء ، لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش في ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الاوضاع التي كانت موجودة عند العرب . لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنا يتطلب الامر تجديدا مستمرا للدعوات ورعايتها ، وحراسة فعالة للثورات والاديان والعقائد . هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله في كل مائة عام مريجدا للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امر مطلوب ، والحراسة امر مطلوب كذلك : والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعنى ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعنى انه يجب ان يكون هناك حفز للهمم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفعاليتها .

مراد وهبه : ولكن ما هي العوامل التي تؤدي الى الاغتراب في تقدير الدكتور خليف والدكتور حسن حنفي ؟ هل هذه العوامل محصورة في المجال الديني فقط ام انها تتجاوز المجال الديني الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذي نحياه الان تتميز بظاهرتين : الاولى هي ظاهرة تكوين جبهة دينية عالمية من احد عشر ديننا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت في الستينات وانعقد لتدبير هذه الظاهرة في حدود علمي مؤتمرات احدهما عام ٦٨ والآخر عام ٧٠ . اما الظاهرة فهي الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب او على تدعيمه ، وفي تقديرى فان بحث الدكتور حبيب الشاروني يتناول الاغتراب في الفلسفة الحديثة ، وبالذات في فلسفة ديكرت . وبالنسبة للقضية التي اثارها وهي غربة الفكر عند ديكرت فهل يتفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التي دعا اليها ديكرت وروح العصر ؟

حبيب الشاروني : الحقيقة في تصوري ان القيمة التي تضافى على ديكرت لقب ابي الفلسفة الحديثة تنصب في نهاية الامر لا على فلسفته في حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التي جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمة ديكرت تكاد تتركز في البداية الجديدة التي وضعها للفلسفة ، وهي البدء من الانا اى ان قيمة ديكرت تتركز في انه وضع نقطة البداية وهي الانا . لكن للأسف انزلق ديكرت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذي بدأ منه كان يمكن ان يمضى به ليصله بالعالم الخارجى حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يمضى كما فعل من بعده هوسرل - هنا تتركز بالذات قيمة ديكرت - وان يقول كما قال هوسرل « افكر في شيء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجى . هذا اول انزلاق في الكوجيتو لديكرت .

الانزلاق الثانى انه استمد من « الانا افكر » وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثانى الذي جعله يقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففي تصوري ان البداية صحيحة وهي من « الانا » ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم ،

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون، وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين **مين ذى بيران**. وهنا ايضا تتبين لنا قيمة ديكرت ، واعتقد ان قيمة ديكرت ليست في ديكرت ذاته وانما فيه من حيث انه وضع البداية لفلاسفة اخرين مضوا في الطريق الذى وضعه ، اى من « الانا » متصلا بالجسم وبالعالم الخارجى .

فتح الله خليف : عندى سؤال للدكتور الشارونى : هل يمكن ان نتساءل لم بدا ديكرت بالانا وهو تعبير عن الفردية ، وما اثر ذلك على الحضارة الاروروبية فيما بعد والظروف الاجتماعية التى عاشها ديكرت ؟

مراد وهبه : استطرادا لسؤال الدكتور خليف - ما زال الدكتور الشارونى يعزل نفسه عن حضارة العصر في وقت ديكرت ، ذلك ان غربة الفكر عند ديكرت في تقديرى كانت نتيجة ثورة ديكرت على فلسفة العصر الوسيط ، وعلى الحضارة الاقطاعية في العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية . فالعقل في تقدير ديكرت كان معتقلا في الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية في العصر الوسيط ، وكان عليه كممهد للثورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل، فالغربة هنا، ان صح هذا التعبير، هي غربة صحية وليست غربة مرضية . اما محاصرة ديكرت في فلسفته بمعزل عن روح العصر والايان بنتائج الفلسفة في اطار الفلسفة بمعزل ايضا عن التطورات الاجتماعية التى حدثت بعد فلسفة ديكرت ففى تقديرى ان في هذا احداث نوع من الغربة لديكرت نفسه ، واعتقد ان الشارونى لا يرغب ابدا في احداث هذه الغربة .

حبيب ائشارونى : ديكرت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غريبة، عاش غريبا من وطنه وعن أهله ، غير مرتبط بهم ، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هي المحك الاول والاخير في الحكم على الفيلسوف . في تصورى ان الحكم عليه هو فيما ترتب على فلسفته ، وانما اضع القيمة الكبرى في فلسفة ديكرت بتاثيره في الفلاسفة اللاحقين عليه . هل كان يعى ديكرت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا من العصر ، وكان يعى ان البدء بالانا ، وقبل ذلك البدء بالشك ، هو بمثابة متفجرات حدث ان تفجرت على يد فلاسفة لاحقين عليه ، على يد سبينوزا مثلا و**مين دى بيران** ، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى في عصر النهضة ، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع .

ولكن ما كان يمكن لديكرت ان يقفز قفزة مباشرة من العصر الوسيط الى الثورة ، فهو من هذه الناحية ممهد ، ويكفيه ذلك .

فتح الله خليف : سؤال آخر للدكتور الشارونى : - الا تعتقد ان الثورة الحقيقية في فلسفة ديكرت تتمثل عنده في المنهج ، وأول قاعدة من قواعد المنهج هي ان لا أسلم بشيء انه حق الا ان أعلم انه حق .

الشارونى : في اعتقادي ان واحدا من اكبر القيم التى تعطي ديكرت مكانته في التاريخ ليس المنهج فحسب وانما لفظ واحد في اولى قواعد المنهج هي لفظ « لا » .

ديكرت في تصوري هو الذي علم الفرنسيين أولا ومن بعدهم الاوروبيين أن يقولوا « لا » .

قبل ديكارت لم يكون في وسع الانسان ان يقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ،
انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل » بهذه القاعدة أستطيع ان اقول ان ديكارت وضع
البلدرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنت الاوروبيين من ان يمارسوها قولاً وعملاً . فليست
الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا » التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة
وللاوروبيين بصفة عامة .

فتح الله خليف : اعتقد انني بدأت المسشبهها بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا
التشابه يبدو عند ديكارت في دليله على وجود الله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى
وهي « انا افكر - انا موجود » قال ان هذا الكوجيتو يمتاز بشيئين ، او ان تلك الحقيقة
تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح ، والشيء الثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو
الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدها واضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار
التي وجدها ديكارت في ذهنه ، وفي ذات نفسه ، وليس في الخارج ، فكرة موجود كامل كلي
الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة في ذهني واضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا
بد اذن ان يقابلها موجود في الخارج هو الله سبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم
تأت اليه من الله ، وانما وجدها في نفسه ، وخرج بها من نفسه الى العالم . اليس هذا
موقفاً شبيهاً بموقف فويرباخ من الدين ؟ فالاصل في فكرة الله عند ديكارت هو الانسان
نفسه .

حسن حنفي : عقد فويرباخ فصلاً باكلمه عن الدليل الانطولوجي مهاجماً ديكارت ، قائلاً
ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر . فويرباخ في موقفه هذا اقرب الى كمنط منه الى هيكل ،
لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجود الحسي ، هو الوجود الجزئي ، وأي تجريد آخر
لفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثم لا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء
وجود الانسان من ماهيته او وجود الله من ماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان
شخصها الانسان ، وبالتالي فالوجود عند فويرباخ لا يمكن الا ان يكون حسياً ، وان الماهية هي ماهية
الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اي بعد الوجود ، وهنا يكون فويرباخ سابقاً ايضاً على الوجوديين
في ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعد ان يحيا الانسان يشعر بماهيته .

فتح الله خليف : استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتبار ان ديكارت
يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي في نفسه صفات على الوجود المطلق . الكمال الكلي .

حسن حنفي : بهذا المعنى يكون الدكتور خليف قد اؤل ديكارت تأويلاً فويرباخياً .

مراد وهبه : في عبارة وردت في تعقيب د. حسن حنفي ان فويرباخ يركز على الوجود الحسي ،
ولكن في تقديري ان فويرباخ كان يركز على الانسان المجرد وليس الانسان من حيث هو كائن اجتماعي ،
ولهذا انحصر نقده الديني في الدين ذاته . وهذا هو الذي دعا ماركس الى ان يقول انه لا بد من

استكمال النقد الدينى بنقد اجتماعى واقتصادى. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان العيى بمعنى الانسان الاجتماعى وليس الانسان المجرى .

الشارونى : فى اعتقادى ان ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

مراد وهبة : يلاحظ ان ثمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب الدكتور حنفى ، لان فكرة الله عند ديكارت هى مفروزة فى العقل الانسانى ، وان ديكارت التفت اليها وهذا يعنى ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذى ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن حنفى ، هو ايضا مطلق من صنع الانسان ، اى أنه مطلق انسانى . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة بين المطلق والنسبى فى معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون فى هذه الندوة .

الشارونى : فى تصورى ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدأ من الانا الشخص من الانا العيى ، من الانا المحسوس ، وانما بدأ من الانا الفكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا الفكر هى موطن الخطأ . وهذا هو الذى ادى الى ان يظل هذا الجوهر الفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ، الذى يثبت ديكارت بموجب الدليل الانطولوجى ، انما هو فى نهاية الامر فكرة وجود الله . وهذا ، كما اشار الدكتور حسن حنفى ، مطلق انساني فى نهاية الامر ، لان الوجود الذى يثبت ديكارت هو فكرة وجود الله كما تمثل نوعا من الـ Repoxntation داخل نفسه . ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ هنا الا انه تعبير عن المطلق الانسانى .

حسن حنفى : سؤالان صغيران للدكتور حبيب الشارونى :

السؤال الاول : - بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على أساس انه عزلة النفس عن الجسم وعزلة الانا عن العالم ، هل يمكن ان يقال اذن ان كل ثنائية هى اغتراب ؟ اى مادنا قد وافقنا على طرفى المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هى اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هى وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى هل ان كل ثنائية هى اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

الشارونى : كل تصورى انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقى بحث . وعلاج هذا الاغتراب هو البدء بالانا الشخصى المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة بتصورية ديكارت التى لاتصله بالعالم الخارجى .

حسن حنفى : السؤال الثانى هو : واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدين هذا الاغتراب ، على أساس انه فصل بين طرفين لا يجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية الا تظن ان الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب فى الخلق الفنى ، انه لا يمكن عمل خلق فنى او خلق فكرى او ابداع انسانى الا بهذه العزلة ؟ عزلة النفس عن البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب له نواح ايجابية فى الابداع الانسانى ؟

الشاروني : أؤيد الدكتور مراد وهبه في الربط بين الذات والموضوع في وحدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء في فلسفة هو سرل حين يقول في (الكوجيتو الديكارتي ويجعله كوجيتو كوجيتاتو) أى أنا أفكر في موضوع تفكيري عند مين دى بيران يرفض مثلاً القول بالشيء في ذاته ، باعتبار أن فكرة شيء في ذاته مستقل عن أى أدرك هي في نهاية الأمر فكرة متناقضة مع نفسها ، تنشأ من مغاللتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار أن « الشيء » يدل على علاقة اخصاب متبادلة بين الانسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمة « شيء » تدل على حالة متبادلة في قضية متبادلة بين الانسان وبين العالم الخارجي .

مراد وهبه : في تقديري انه اذا كنا نلتزم بلفظ حالة متبادلة فالموضوع أفضل من الشيء ، لان الاصل اللغوي للفظ موضوع في اللغات الاجنبية يعني « المطروح أمام » في مواجهة ذات ، أما الشيء فلا يدل على انه « مطروح أمام » ولكن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع أى هذا مطروح أمامي . فاذن هنا يكون الموضوع في مواجهة الذات .

خليف : السؤال موجه الى الدكتور مراد وهبه وهو خاص بالموضوع الذى يثيره عن الاغتراب والوعي الكوني ويطلب باقامة علم الوعي في مقابل اللاوعي ، نريد توضيحاً حول طبيعة الاتجاه الى الوعي .

مراد وهبه : فيما يختص بعلم اللاوعي كما أسسه فرويد هذا يعنى ان اللاوعي لا يمكن ازالته على أساس ان فرويد يطرح علاقة تناقض بين الانسان والحضارة ، ويقول ان الحضارة مقاومة للانسان ، ولكن في تقديري من هذه الزاوية ان الحضارة ستظل قائمة ، وطالما انها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائماً ، لان الحضارة مقاومة لمقومات الانسان ، ومن بينهما مقومات اللاشعور نفسه اما اذا اخذنا الحضارة على انها افراز انساني ، وانها تخرج الذات دون أن تنفصل عن الانسان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تأسيس علم للوعي . بمعنى ان تكون الذات الانسانية واعية ، لان كل منتجاتها هي التخارج ، وليس شيئاً منفصلاً عنها . ولكن الحادث حتى الان اننا نشعر بأن ثمة قيم عديدة تقاومنا ولا تعمل على تهيئة المناخ لافراز كل ما يحتويه الانسان من امكانيات .

وانا ارغب ، أو امل ان انه ليس يتوحيلاً انه يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل الى اليوم الذى فيه يزول معنى قيم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون أمامنا امكانيات تعمل على تحقيقها في الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا انا أقول ان الوعي الكوني يتم حين تتحقق امكانيات الانسان ليس فقط على مستوى المجتمع وانما على مستوى الكون بأكمله ، وهذا لا يمكن ان يتم الا استناداً الى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم الى ما يسمى بفزو الفضاء فغزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، انما نريد ان نعرف ماذا في هذا الفضاء ، او هل توجد حياة في كواكب أخرى فحسب ، وانما أساس فزو الفضاء هو ان يستكمل الانسان وعيه بان يصل الى ما اسميه بالوعي الكوني .

خليف : وهنا سؤال ايضا للدكتور مراد وهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعي الى اللاوعى ومكوناته قد اثرى الحضارة الانسانية في مجالاتها المختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

مراد وهبه : للرد على هذا السؤال ينبغي ان نعود الى نشأة الحضارة ، وبالذات الى نشأة الحضارة مع التكنيك الزراعى . فالذى حدث مع التكنيك الزراعى هو نشأة الطبقات فى المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هي الحصول على منتجات العمل وتوزيعها على الشعب وهذه الطبقة كانت تضم فى البداية الكهنة ورجال الدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدأت هذه الطبقة تعزز قيما معينة ، الهدف منها هو التحكم فى الطبقة التي تشتغل فعلا بالتكنيك الزراعى . ومن هنا بدأ نوع من محاصرة امكانيات معينة لدى الانسان الى الحد الذى صارت فيه هذه الامكانيات متوقعة فيما يسميه فرويد « بلا وعى » والمطلوب الان من التطور الحضارى وتطور الانسان فى الحضارة هو ان يسترد هذه الامكانيات التي سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفى هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لاننا ماذا نفعل نحن الان ؟ لانحقق انسانيتنا ، وانما نحقق ما يطلبه الآخرون منا ، ما يطلبه المجتمع منا يا كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليس العكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، أى ان تكون الطبيعة من اجل الانسان وليس الانسان من اجل الطبيعة . فى هذه الحالة سنرقى بالحضارة الى وضع نجد فيه ، بنظرة ارتدادية ، ان مكونات اللاوعى كانت معرقلية اكثر من كونها دافعة .

حسن حنفى : سؤال صغير الى الدكتور مراد وهبه :

يتضح من تسميتك الوعي الكونى شىء من الغموض فى معنى « الكون » هل تعنى بالكون الـ Cosmos أى كل ما هو خارج الانسان من أرض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ فكيف اعى الكون بمعنى Cosmos ؟ ام هل المقصود بالكون الطبيعة ، أى الشىء الموجود امامي ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطر عليه ؟ هل المقصود هو Ontos أى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعي الكونى ان تقع فى نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، أى فلاسفة الاشراف ، تكلموا عن الوعي الاشرافى والوعي الكونى . وامثلة ذلك من الفكر الشيعى والفكر الاشرافى الغربى . فاذا الخوف انك فى نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفى خالص .

مراد وهبه : اعتقد ان المقصود بلفظ الكون فى اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون أو الـ Cosmos هو كل محتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى أو لم نكتشفه فيما بعد ، أى ان الـ Cosmos هنا مفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل من استخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازلنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائع كما ارى انه لا يمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسه لا يحمل عليه أى شىء . اما فيما يختص بالاعتراض على

استخدام لفظ الوعى الكونى ، بانك قد تفترض نوعا من الصوفية الممجوجة ، فاعتقد ان المسألة التي تكون مردودة فى هذه الحالة الى لفظ Cosmos انما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى Cosmos . وانا لا اتناول Cosmos بأسلوب اشراقى ، وانا اتناوله بأسلوب علمى بالطبع . قد يعترض احد علي بان هذا يوتوبيا ، ولكن فى تقديرى اننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل انسا مقدمون فى عصر قادم الى كائن جديد يمكن تسميته فى البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعى الكونى الذى لا يمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضى ، وهذا يعتمد على التطور .

حبيب الشاروني : سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعى الكونى ورغبة الانسان فى السيادة والسيطرة على الكون برمته يمكن ان يؤدى من خلال هذه العملية نفسها وبموجبها الى ان ينسحق الانا كفرد ، وان تضعي الذات من حيث تفرداها ؟

مراد وهبه : فيما يختص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لا تستخدم الا فى مواجهة طبقات تستغل بعضها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقيّة تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيارة والسيطرة . اما فيما يختص بمسألة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففي تقديرى ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية فى اطار الوحدة ، فتظل الثنائية بين الذات والـ Cosmos فى اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان ثمة الفة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان فى هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتأنيث الـ Cosmos .

حسن حنفى : سؤالان للدكتور مراد وهبه :

السؤال الاول : يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعي من الوعى الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعي أولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لا يأتي للوعى مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعي الحضارى ، ومن ثم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفى وجود كون موضوعى فى ذاته الا من خلال عالم الشعور او عالم الوعى ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية يأتي الى الوعى ، ولا يأتي الكون مباشرة الى الوعى ، وبالتالي أخشى ان يكون مفهوم الوعى الكونى قد أسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعى والكون .

مراد وهبه : براى ان الدكتور حنفى محق فيما يقول وانا اوافقه تماما ، ولا اعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعى الكونى يتم بقفزة ، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ .

حسن حنفى : السؤال الاخير :

يبدو اننا ركزنا في سؤالك على الوعى الكونى، ولكننا نسينا الاغتراب . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فمم ينشأ الاغتراب اذن وكيف يقضى عليه ؟ اعنى هل ينشأ الاغتراب من عدم وعى بالكون ؟ وما هي العوامل التى ساعدت على عدم الوعى بالكون والتي سببت ظاهرة الاغتراب ؟

وكيف يمكن ان أعي الكون حتى اقضي على الاغتراب ؟

مراد وهبه : الاغتراب وعلاقته بالوعى الكونى وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الايجاز في مثال من الوقت الراهن . لاحظ ان ثمة ظاهرة هي ظاهرة التخصص في المعرفة . فماذا تعنى ظاهرة التخصص في المعرفة ؟ انها تقضي على وحدة المعرفة . ولهذا اقول ان الانسان المتخصص فقط في جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، أى ان وعيه ليس كاملا . ومن مقتضيات استكمال هذا الوعى هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجراء من الواقع في اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذا تقتصر على التخصص ولكن انا اقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية بأسلوب علمي ، واننا ما زلنا حتى الان مستغرقين في التخصص . ولهذا قد ينتابنا اليأس من تحقيق وحدة المعرفة . وفي تقديرى ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاغتراب . اعنى احدى العوامل التى تعمل على ازالة لاغتراب واذا عدنا الى الوراء ، وتذكرنا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها في الحقيقة خطأ معرفي . ان آدم كان يرغب في ان يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفي وترتب عليه او مع التطور احالة الخطأ المعرفي الى خطأ اخلاقي ، ولكنه في الاصل خطأ معرفي . الخطأ المعرفي نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبي يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبي، فاذا احيل النسبي الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء في بحث د . حسن حنفى ، واذا اكتفينا بالمطلق حذفنا النسبي ، أى حذفنا الانسان . فاذا ما حافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي فهذا من شأنه ايضا الا يؤدي بنا الى الاغتراب ، لان الاغتراب ليس فقط موضوعا مقروا وينعزل عنى، ولكن الاغتراب ايضا هو في خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د . خليف في تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هي في مسألة الوضوح . اذن فمما يسبب الاغتراب ايضا الغموض وخلط الامور ، وبالذات الخلط بين النسبي والمطلق .

حبيب الشاروني : سؤال للدكتور حنفى :

هل يشعر الانسان في فلسفة فويرباخ باغتراب ام ان الاغتراب موجود دون ان يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا ان الشيولوجيا هي التي تعطى ما هو ليس غريبا عن الذات ، ما هو اصلا انساني ، ما هو صادر عنى ، فاذا كان ما هو صادر عنى بالضرورة مألوفاً لي ولا أشعر ازائه بالاغتراب فلم يشعر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

حسن حنفى : موقف المفترب عند فويرباخ هو موقف لا شعورى ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقنص جزءا من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها اخرا خارجا عنه وهى فى الحقيقة فى داخله فهذه العملية تتم فى لا وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا اعنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مفترب ، وهو فى نفس الوقت مع شىء مألوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مفترب وفى نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه فى حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالي تأتى مهمة فلسفة الدين ، فلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهى تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية بوعية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه بمجتمعه . وبالتالي مهمة فلسفة الدين هى الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فسعادة الانسان الحقيقية هى فى هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

فتح الله خليف : صحيح ان سعادة الانسان فى الاسلام هى سعادة فى الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية . الحديث عن الرسول يقول « كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » فنحن من هذه الناحية عابرو سبيل ، فالدنيا معبر . ربما ان فكرة الموت هى التى لم تعالج ويمكن ان تكون هى الاصل فى الديانات كما يمكن ان تكون هى الاصل الاغتراب ويمكن كذلك ان تكون هى الاصل فى حيرة الانسان .

فى الاسلام صحيح ، ان الانسان مفترب ، ولكنه فى نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكد على الحياة الاخرى تأكيدا تاما ، ويقول انها خير وأبقى ويعد المسلم بكل الملمات الدنيوية اضعاف اضعاف ما هي عليه فى الدنيا . .

حسن حنفى : الحقيقة كما فى رأى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هى دين الحياة ، وبالتالي فالبعث فى المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالي أيضا يفسر فويرباخ البعث على اساس ان الانسان لا يموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد أبدى ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الأبدى ، ومن ثم لا يحتاج الى حياة أخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلة بين الموت والحياة . اما فيما يتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى ان المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما يأتى من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخويات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة باعث وتحد للوعي الغربى الاوروبى ، فنشأ رد فعل وأصبح كل شىء فى الغرب ، اى فى العقلية الغربية مضادا لهذه المقولات ، تضاد ما فوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخويات بالدينيويات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

أما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فإن الاسلام - والحمد لله دين ليس فيه أسرار ، وليس فيه كهنوت اذ كل شئ يسير وفقا لقانون الطبيعة ، والانسان مدرك لقوانين الطبيعة ، ومن ثم فلا خوف من رد الفعل هذا الذى ينشأ فى وعينا ، بل بالعكس نحن نحى فويرباخ على انه استطاع فى النهاية ان يضع الغرب امام دين انسانى طبيعى عقلانى ، يود اقامة السعادة على الارض ، وهذا بالضبط ما حاوله الاسلام من قبل .

كان هناك سؤال فى البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر ، وهذا صحيح بالفعل . لقد هوجم فويرباخ اشد الهجوم من جميع الفرق ، من المتدينين ومن رجال السياسة ، ووضعت كتبه فى القائمة السوداء وحرمت ، ولكن لم يحرق كما تم فى القرن السادس عشر . فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلي ضد التراث والموروث ، وبداية النزعة النقدية . لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة ، وهذا الذى سيطوره ماركس فيما بعد ، وفى كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للاساس الاجتماعى للاغتراب . هذا صحيح ، ولكنه فى صفحتين او ثلاث ، خاصة فى مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣ ، يقول ان هناك صلة بين الاغتراب الدينى وبين النظم الرأسمالية الاقطاعية ، ويقول ان الملكية ليست مقدسة لانها ملكية ، ولكن تنشأ مقولة المقدس اولا فيقدس الناس الملكية . اى ان اساس الاغتراب الاقتصادى هو الذى قاله ماركس فيما بعد انه عندما يمتلك الانسان فهو يقترب من ذاته ويتشبه بالموضوع فى رأى فويرباخ نظرا لوجود الكنيسة المقدسة فى الانسان ، فالاله المقدس ، والكتاب المقدس ، والوحي المقدس ، والكنيسة المقدسة الخ فمقولة المقدس هذه هى التى من خلالها تم تقديس الملكية .

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادى الا بالقضاء اولا على ما يسميه هو بالاغتراب الدينى . ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا ان يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرية والانسان والطبيعة** ، ويفجر ذلك مرة ثانية فى القرن التاسع عشر بعد ان فجر فى القرن الثامن عشر محاولا أن يؤيد برنامجا بنائيا ، لان فولتير مثالا فى فلسفة التنوير ، كان هادما اكثر منه بنائيا فهو يبين مساوى الكهنوت ومساوى الاسرار ومساوى المعجزات فى عقل الاجتماعى ، ولكن لم يبن دينا جديدا ، لقد اشار فقط فى كلمة عامة الى الدين الطبيعى ، فى حين ان فويرباخ يؤكد ان كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو ، ولكنه بناء ، يحاول ان يعيد الدين الى جوهره الحقيقى ، اى الانسان ، ويحاول ان يعيد الانسان الى ماهيته الحقيقية ، اى وجوده وعقله وارادته وفعله ، حتى يمكن بالفعل اقامة مجتمع سليم على اساس موقف شرعى او موقف صحيح او موقف غير ازئف ، لان التقابل بين الصحيح والزائف هو التقابل الاساسى فى القرن التاسع عشر ، وبالتالي فان فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف فى عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقطاع ، فيقول لهم انكم كلكم تعلمون الحقيقة ، ولكن تخفونها ، وانا فى كتابى جوهر المسيحية اعلنت الحقيقة كما هى ،

واعلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانسان يتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ، ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكون لديه الشجاعة الالوية الكافية ليكشف عن ماهيته .

مراد وهبه : اخشى من الجدل الخصب الدائر الان بين د . خليف ود . حسن حنفي ، ان يوحى هذا الجدل بان ثمة تمايزا كينيا بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية ، واخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الديني في الحضارة الغربية مشروع ، وانه محصور فقط في الحضارة الغربية . وهذا وقد يؤدي بنا الى ثنائية تفصل بين طرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدي بالتالي من د . خليف ود . حنفي الى تأكيد ظاهرة الافتراء ، في حين انهما يحاولان ازالة الافتراء . واخشى ايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانين الحضارة الشرقية مغايرة لقوانين الحضارة الغربية تمايزا كينيا ، وهنا نصل الى خلق نوعين من الانسان ، انسان غربي وانسان شرقي ويكونان متميزين تمايزا كينيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهما في النهاية انسان . فهل نطمح في ازالة هذا اليعاء؟

فتح الله خليف : هذا السؤال الذي يطرحه د . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل عن حقيقة الدين من حيث هو دين لا من حيث هو دين اسلامي او دين مسيحي او دين وثني . الدين ظاهرة لازمت الانسان في كل العصور ، فلا توجد جماعة على ظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصله بالغيبيات .

الدين الاسلامي شأنه شأن الدين المسيحي وشأن كل الديانات الاخرى وجد من اجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكن هذا الطريق واسع وفضفاض ، ويسمح للعقل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق في الدين الاسلامي بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحية الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتساءل لم كان الصبح ركعتين والظهر اربعا مثلا . هذه مسائل باعتقادي ان القصد منها هو التحقق من طاعة العبد لله . او لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلي الصبح ركعتين والظهر اربعا . . الخ هذه مسائل تعبدية وهي بين الانسان وبين الله لانجادل فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامور المتعلقة بالمعاملات بين المسلمين في هذه الدنيا ، وهذه مسألة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكل الناس . الاسلام في هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل في كل ما هو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بين الناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وعر ، كان للمؤلفة قلوبهم ، ايام الرسول ، حق في بيت المال بنص صريح في القرآن الكريم ، فلما جاء عمر ابطال هذا الحق بعد ان قوى الاسلام . وفي سنة المجاعة ، التي تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروف ان السارق تقطع يده بنص القرآن ايضا فسيدنا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدي المسلمين الا اذا شبعوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائل المتعلقة بالشريعة الاسلامية . ومن هنا كانت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوصب كل الشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريفة جدا

في الفقه الاسلامي اوفى الشريعة الاسلامية نسميها قاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هذه تنص على ان « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد في شرعنا ما يخالفه » فمثلا الزواج الذي اقره الاسلام هو الذي كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلان الزواج هي التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تفيد الانسان في اى حضارة من الحضارات لا يمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ، انما الذي يضيق هذه الامور هو تحجر العقول بفعل ظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذي قفل باب الاجتهاد ؟ العصور المتحجرة هي المسؤولة عن قفل هذا الباب .

حسن حنفى : لو سمحتم بتعليقين صغيرين الاول قضية ان الدين موجود في كل عصر وموجود عند كل شعب ، فبرابي ان فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الوعى الغربى كانت بالفعل حدثا هاما وحدثا جليلا . طبعاً لم تنزل من السماء بل كان وراءها القرن السابع عشر بعقلانيته ، والقرن السادس عشر بنهضته ، والقرن الخامس عشر باصلاحه ، وكل التراث العقلاني في القرن الثالث عشر في العصر الوسيط . ولكن الذى حدث ان الناس تساءلوا هل الدين يوجد في كل عصر ؟ وما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب **لسنج** كتابه المشهور **تربية الجنس البشرى** يؤرخ فيه للبشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين اتى في صورة يهودية ، وان الله المعاقب الذى يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطى القانون . ثم في المرحلة الثانية ان الله يحب وان الله يغفر في المسيحية . ثم اتت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقل والتنوير واعلان استقلال الارادة الانسانية واستقلال العقل وقدرته على فهم الامور ، وبالتالي فالدين الانساني ، الدين العقلاني ، الدين الطبيعي يمثل المرحلة الثالثة . ولن تاتي مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخ مع لسنج يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدي ، وان الله يتدخل في قوانين الطبيعة وفي العقل الانساني ، لان الانسان يواجه باسرار ، وبالتالي فلا بد من وجود معجزات ، ولا بد من وجود وحى ، ولكن عندما يستقل الانسان بارادته ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفها فينشأ بالتالي ما يسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئاً من هذا القبيل في **رسالة التوحيد** : ان الاسلام هو اعلان استقلال العقل وحرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفي رأى فويرباخ ان وجود وعى مستقل عقلا وارادة ينفي وجود الدين القديم بمعنى المعجزات . وبمعنى الخارق للعادة والطقوس والشعائر ، اى بالمعنى الكهنوتي . وهذا المعنى لابد ان نجله نحن المسلمين ، لان الاسلام ، والحمد لله ، دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ودين الانسان ، والدين الاجتماعى والدين الذى له تصور لتاريخ النبوة . . الخ ، ومن ثم فلا خوف من ان تقبل كل ما يقوله فويرباخ على اساس انه محاولات لكشف الاسلام الذى لم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانساني الخالص ، بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويرباخ في نقده للطقوس والشعائر والمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا من ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهوم للدين ، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه ما يتعلق بما ياتى من فوق الطبيعة ، ما يتعلق بالاسرار ، ما يتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لا ينطبق عليه هذا

التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لا يدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هناك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا اسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجى وديانات تقوم على الوحي الباطنى . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوحي الاوروبي الى اكتشاف النوع الثاني الذي عرفه الاسلام من قبل .

مراد وهبه : اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لايرال ثمة سؤال في حاجة الى جواب . اعرف ان النقد يتجه الى اصول الاشياء ولا اعرف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا في مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كمنط ، فكتبه الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول في كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقد الكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النمط من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا في حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

فتح الله خليف : رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبه . ولا تنس ان ابا الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت - حين شك في الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والعادات عن النقد . هل كان ذلك مريبا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ وما زال عندنا في الاسلام التقية ؟ !

مراد وهبه : في هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب في العالم الثالث بوجه عام ، وفي العالم العربى بوجه خاص ، وفي مصر او بالذات .

حسن حنفى : نستطيع الان ان ننهي ونعطى بعض النتائج في قضية الاغتراب . ربما ليست في صيغة قاطعة ونهائية ولكن في صيغة تساؤل . تساءلنا في المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة في الانسان لا ينزعج من وجودها ؟ ام هي ظاهرة مرضية لا بد ان يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعاً فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوحي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

انها عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بحث الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن بوجه عام يبدأ في عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الغناء في الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما في رأى فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عن طريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء في الآخر ، بل العودة الى اثبات الذات . . انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل في النهاية ان الاغتراب ^{١٣١١} صحيحا او مرضيا هل هو جوهرى في الانسان ؟ اى هل هو داخل في صميم الوجود الانساني ام هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاوزاع الاجتماعية ؟ هناك رأيان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغتراب داخل في صميم الوجود الانساني ، وانه داخل في نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهمحاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز او أن يشفى من الاغتراب فانه سيموت مفتربا لان الحياة نفسها اغتراب . هنالك رأى آخر ، وهو رأى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقول : ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ في ظروف نفسية وفي ظروف اجتماعية وفي اوضاع اقتصادية يمكن تجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعي للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذا ما وجد في مجتمع وفي نظام له فيه دور في صنعه وفي أخذ القرار ، يمكن عن طريق المحللين النفسيين العودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتالي الوصول في علاقات اجتماعية سوية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتور حسن حنفي يمكن الاجابة عنها لوعدنا الى اصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مع عصر التكنيك الزراعي حين واجه أزمة الطعام في عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان في عصر الصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون أن يحاول احداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مفتربا ، ولكن مع التكنيك الزراعي انفصل الانسان عن الطبيعة ، اى انه أصبح مفتربا ، ولكن الاغتراب في هذه الحالة كان صحيا ، ولم يكن حالة مرضية ، لانه دفع بالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التكنيك الزراعي نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى أدى بتحكم هذه المؤسسات في الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانيات معينة يمتنع تحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان في ظل هذه المؤسسات هو اغتراب غير صحي ، ويبقى عليه أن يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقف المعالجة عند حذ المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسان بالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ، وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية . فهل هذا في الامكان ؟ في تقديري ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضل الحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الرأى القائل بأن الاغتراب في صميم الكيان الانساني . لا أدل على ذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي في مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين اراد ان يكون على مستوى الله في المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كمقَاب له ، ولكن من خلال هذا العقاب حدث تطور للانسان .
هذه القصة اذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وانما هو نشأ في
البداية كتطلع انساني نحو الترقى .

فتح الله خليف : اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى
رايين : الراى الاول يقول بان الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للانسان عنها ،
وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والراى الاخر يقول ان الاغتراب امر عرضي ، يمكن ان
يوجد ويمكن ان لا يوجد في الانسان ، وانه ظاهرة مرضية طارئة ، ويمكن للانسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نتوجه الى بحث الاغتراب في مجالاته التطبيقية ، اى ان نتناول
اغتراب الانسان في المجتمع الذى يعيش فيه . وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب في المجتمعات
النامية في العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن عن الاغتراب في العالم الثالث : اسبابه ودواعيه وظواهره ومظاهره في
البلاد العربية ، في عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المثقف
الواعمي هو غريب سواء اكان في مجتمع متحضر أم غير متحضر ؟

حسين حنفي : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب مرتبط
بالوعمي الانساني ، وانه يعبر عن حرية الانسان ، وانه موجود بوجود الانسان في المجتمع وبارتباطه
بوعيه ، وبالتالي بالوعسي الاجتماعي ، ولما كان الانسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون -
مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ، فان نشأة مشكلة الاغتراب هي في المجتمع . هناك
اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الانسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب في المجتمع ،
والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية أو الاقتصادية ، تجد أو تظهر فيها
مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب في المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندرى من ثورات الشباب ورفضه
لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب في المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها موكوثة باضافة
في « الانسان ذى البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور
بعض اصوات الرافضين . وهناك ايضا اغتراب في المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند
المثقفين باعتبار ان المثقفين هم الذين يعون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يتمثلون درجة
كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لى ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية
للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون
الغالبية العظمى للاجتمعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتمائهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الانظمة التي لم يختاروها بأنفسهم ، وهم مناضلون معها او ضدها من أجل اعطاء الغالبية التي يمثلونها دورا في هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواء العريقة منها او الرمزية ، او عن طريق الهجرة خارج البلاد ، او عن طريق جماعات مناهضة سرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذا الاغتراب بهذه الصور . هناك أيضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليا في المجتمع ، لانه يشعر انه دائما ينفمى فيه ، فيدعو الى تبرير النظام الاجتماعي الذى يتعايش معه ، ويشعر انه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من انه حصل على مناصب عليا الا انه ايضا يشعر بينه وبين نفسه انه مغترب . وهناك ايضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، والذين يشغلون بالفن فى المسرح والسينما والاعلام ، ويشعرون ان الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب وعلان ، وافتقدت بذلك عنصر العمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر انه قد اغترب عن الثقافة ، واصبح ضحية الاعلان . يمكننا القول اذن ان هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر من انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتور خليف هي في تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهي تدور بوجه التحديد حول سؤالين اثنين ، سؤال خاص بالاغتراب في الدول النامية ، وسؤال خاص بالاغتراب في الوطن العربي . فيما يختص بالاغتراب في الدول النامية ففي تقديرى انه اغتراب نسبي ، اى اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمة ، وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، اى ان السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف في الدول النامية لحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يختص بالعالم العربي فان الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغترب بالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك ، ما الذى ادى الى اغتراب المثقف العربي عن حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذى يدعوا الى طرح السؤال هو ان الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الاوروبية المثلثة في الحضارة اليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفين العرب عن تمثيل الحضارة الاوروبية كامتداد للحضارة اليونانية ، ومن هنا تطرح قضية أزمة المفكرين في العالم العربي .

فتح الله خليف : اشعر وكأننا سنفضي الى موضوع خاص جدا وهو أزمة المثقفين العرب . اعتقد ان هذا موضوع يستحق ان يكون موضع اهتمام خاص ، وتفرد له أبحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا على ظاهرة الاغتراب في الناحية التطبيقية ، ونتخلى بعض الشيء عن المفاهيم الفلسفية التي اثرناها .

من الناحية التطبيقية أنا كرجل من الريف ومرتبطة الى الان بالارض وبالأصول الريفية اشعر بأن الفلاح في مصر ، وهذا هو شعورى أيضا كفلاح ، ليس مغتربا عن أرضه ، وانه شديد الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ في السنوات الاخيرة انه قد بدأت ظاهرة غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ، وتمثل هذا الاغتراب في هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصرى صلته وانتماءه بالارض في مصر فاغترب الى العراق ؟ لان هذه المسألة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة في المجتمع ، بل وفي علاقة المجتمعات بعضها ببعض ، لان المسألة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

حسن حنفي : السؤال الذى يطرحه الدكتور خليف سؤال مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح في مصر في تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاغتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح . لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذى يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذى يعمل في الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها ، فهذا النوع هو الذى هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكيين لقيراط واحد من ارض مصر ، وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدا فيما يتعلق بالاساس النظرى : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاغتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية في المجتمع الرأسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه . في حين ان الملكية ، اى ملكية الفلاح في مصر تجعله اكثر ارتباطا بارضه ولا تسبب اى نوع من الاغتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك في مصر ، عند الفلاح المالك نفسه ، وهو اغترابه عن نتيجة عمله ، اغترابه عن محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول العام ينهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الدرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذى سماه ماركس اغتراب العامل عن عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اى محصوله ، يضطر ان يبيعه ولا يقتات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

فتح الله خليف : نجد ايضا في النواحي التطبيقية في العالم العربي بلدا مثل لبنان ، وزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كأمريكا اللاتينية وأفريقيا وغيرها . فهل الانسان في هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى اجبر على الهجرة ؟

حسن حنفي : قبل ان اجيب عن موضوع الاغتراب في لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاغتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة ، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا ففي الطريق من القاهرة الى الاسكندرية في القطار ، مازالت عادة الفلاح الصبي المصرى ، وهي قذف القطار بالحجارة ، موجودة .

القطار هنا نموذج للحداثة ، نموذج للصناعة أى ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصسية في الريف تجاهه بالعدوانية . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فان الفلاح مازال يشعر بأنه ليس في علاقة حسنة معها ، وانها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر انه مفقود ومغترب ، وعندما تأتيه المدينة بأحداثها يشعر انه مغترب ايضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الان فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفي بالولاء القومي ، فأصبح اللبناني ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفي ، الى طائفة لبنانية ، أصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى اليها حتى لو كانت هذه موجودة في نيويورك او الأرجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالغربة عن الوطن الام . وبالتالي فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الان من التخلي عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمغتربين ، الى خروج اللبنانيين عن ارضهم .

مراد وهبة : لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقل من طرح بعض الملاحظات :

الملاحظة الاولى ان قضية الفلاح والافترا ب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثاره قضية الهجرة بصورة عامة .

الملاحظة الثانية هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المثقف فحسب . فعلى اذن ، اذا اردنا ان نحلل تحليلا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نحلل ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهى ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبطة بالنظام الطبقي المترتب على ملكية وسائل الانتاج ، الامر الذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية اصبحت علاقات طبيعية ، الى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر . الى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالي فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقيّة ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مغترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

خليف : ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خلال تجربتي الشخصية كمواطن عاش فى الاسكندرية ، واعتقد اننى من السهل جدا ان اربط بين ظاهرة الاغتراب فى البلاد النامية

واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلا فى الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش فى الاسكندرية اننى كنت شديد الشعور بالقربية . اركب مثلا اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فيندر ان اجد شخصا يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريبا مجتمعا اجنبيا صرفا خليطا من كل البلاد الاوروبية كاليونان والفرنسيين والطلين والانجليز وغيرهم . والذكر اننى عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شباك السينما واصل الى دورى للحصول على التذكرة فاذا لم اكلّم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها عنى وترمقنى شذرا وكأننى شىء غريب فى هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالقربية بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمد لله ، وتخلصنا من الاجانب فى مصر ، وهم جميعا كانوا اصحاب الوظائف المرموقة فى كل مرافق الدولة وفى كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصريا كان فى شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلا وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد فى ايدى ابنائها ، واصبح الذى يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واننى ارجو ان لا تعود مثل هذه القرية الينا التى كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

حسن حنفى : هذه التجربة الشخصية التى وصفها الدكتور خليف تضعنا وجها لوجه امام موضوع مهم ذى شقين : الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذى وصفه بالمسرح والسينما . والشق الثانى هو الصلة بين المثقف والسلطة . او بين الاغتراب والسلطة . ففىما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه فى كل مجتمع كان الانسان لا يكون انسانا الا اذا اخذ نمط الغرب فى العلم وفى الفن وفى الثقافة وحتى فى الزى ، وهذا كان مشهورا فى مجتمع الاسكندرية والمجتمع الغربى . وبالتالي فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطنا معتبرا الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماما عن مجتمعه العربى ، وعن لغته وعن زيه العربى ، بل وعن دينه ايضا . هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حاليا نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطنا غير مغترب الا اذا رجع الى الماضى ، وتمثل الماضى ، والا اذلبس الزى العربى . وهناك عدوان على كل ما يأتى من الغرب من زى ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلا موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغتربا ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضارى لحياته ، اما بتقليد ايضا عن واقعه المباشر ، اعنى ان كثيرا منا لا يدري اننا فى مصر ، او اننا نعيش كأننا لسنا فى مصر ، ويجهل ايسر نتائج الاحصائيات التى يعطيها الواقع المصرى . اننا ٤٠ مليون نعيش على اربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومى ، وان متوسط الدخل القومى للفرد الواحد فى مصر حوالى ٢٠٠ جنيه سنويا ، اى حوالى خمسة عشر جنيها شهريا ، واننا نعيش كلنا فى رقعة واحدة لا تزيد الغرب او بتقليد القديم ، ولكن المواطن يكون مغتربا من ستة فى المائة من مساحة مصر كلها ، وان ٩٤٪ من البلد صحراء قاحلة . اى ان غربة المواطن من واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد والجغرافيا وللحياة . بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذى يريد الانسان اغترابا عن

الحضارة . ولكن حاليا ايضا يـرـجـو دـ . خـلـيـف الـاينـشـأ اغـتـراب اـخـر بـيـن المـواـطـن ومـجـتـمـعـه ، خـاصـة بـعـد التـمـصـير والتـأمـيـم الخـاص بـعـد عـودـة المـواـطـن الـى كـل مـظـاهـر الحـيـاة الـاـقـتـصـادـيـة والشـركـات ، وانه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينات والسبعينات نشأ اغتـراب آخر عند المـواـطـن ، وـهـو انه شـعـر ايـضـا ان اـحـتمـالـات النـمـو بالنـسـبة لـه اـصـبـحـت قـلـيـلة ، وان هـنـاك نـوعـا مـن السـد ، او نـوعـا مـن عـدم وـجـود فـراـع بالنـسـبة لـه حـتـى يـسـتـطـيـع ان يـنـمـو ، نـظـرا لـوـجـود طـبـقـات جـديـدة نـشـأت بـعـد الخـمـسـيـنـات والـسـتـيـنـات ، وانهـا اـصـبـحـت تـمـثـل بـدـيـلا لـهـذه القـوى الـاجـنـبـيـة الـتى كـانـت مـوجـودـة . صـحـيـح انـها بـدـيـل وـطـنـى وـلـكـن هـنـاك نـوع مـن عـدم التـعـبـيـر مـن كـل امـكـانـيـاته ، حـتـى اـصـبـح هـو غـيـر مـرغـوب فـيـه ، وبـالتـالـى يـحـاول ان يـجـد امـكـانـيـات تـفـريـغ بالنـسـبة لـه اـمـا بـالـهـجـرة الـى العـالـم العـربـى او بـالـهـجـرة الـى اـورـوبـا وـامـريـكا . اى انه اـصـبـح هـنـاك اغـتـرابا بـيـن المـواـطـن وبـيـن النـظـام الـاجـتـمـاعـى الـذى هـو مـوجـود فـيـه . فـمـثـلا لا يـؤـخـذ رايـه فـى صـنـع القـرار ، ولا يـطـلـب مـنـه مـسـاهـمـة عـمـلـيـة ، لـدـرجـة انـها تـحـيـله الـى عـاجـز تـمـاـما . هـنـاك ايـضـا نـوع مـن اسـتـحـالـة العـمـل الفـردى وايجـاد و سـيـلة لـتـفـريـغ امـكـانـيـاته ، فـاـصـبـح المـواـطـن العـالـم ايـضـا يشـعـر بـنـوع مـن الحـصـار اـمـام نـظـام اجـتـمـاعـى تـسـودـه طـبـقـات وـطـنـيـة لا تـسـمـح بـامـتـداد اى قـوى اـخـرى ، قـوى وـطـنـيـة عـامـة . و مـن ثـم فـانـه وان لـم يـكـن هـنـاك الـاسـتـعـمـار القـديـم الـان الا ان الـوظـيـفة نـفـسـها مـا زـالـت قـائـمـة .

مراد وهبه : فى تقديرى ان القضية التى اثارها الدكتور خليف فى ثوب ذاتي يمكن ان تأخذ ثوبا موضوعيا ، والذي يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعى هو تعليق الدكتور حسن حنفى الخاص بإمكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن تكثيف تعليق د. خليف ود. حنفى فى ان الاغتراب مرتبط بالمستعمر والمستعمَر، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن المثير للدهشة ما قد يوحى به التعليقان بان المهم فى الاغتراب ليس اغتراب المستعمر ولكن هو اغتراب المستعمر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى ايضا بان المغترب العربى قد يتخذ له نموذجا للاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وتظل المسألة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائرى الراحل مالك بن نبي تقول بان **محنة العالم العربى ليست فى الاستعمار بقدر ما هى كائنة فيما يسميه بالقابلية للاستعمار**، ومعنى هذه الفكرة الخصبة ان المسألة فى الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست فى ازالته ماديا وذلك بازالة الوجود العسكرى ، ولكن بازالته معنويا وفكريا.

فتح الله خليف : يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفى وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاختيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبيا ام وطنيا .

د. مراد وهبه اثار بعد ذلك مسألة الاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وهذا امر يدعو الى الدهشة حقا فى وقتنا هذا ، لان اجدادنا الاوائل، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا

بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليونانى ، وهو تراث وثنى غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليست بينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافكار التى يثيرها هذا التراث مجافية تماما لروح العقيدة الاسلامية : فانه افلاطون واله ارسطوبكل تأكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراث واهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليونانى فقط، ولكن فتحوا نوافذهم على الثقافة الفارسية والهندية القديمة، وكلها - كما هو معلوم - ثقافات مغايرة تماما للدين الاسلامى .

ونشطت حركة فكرية ، فلسفية ادبية ممتازة جدا عند المسلمين ، وبدكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصهروا فى بوتقة واحدة كل هذه الحضارات الانسانية الرفيعة الغريبة والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانسانى ، ونشأ عن ذلك ما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يشير مثلا القضية التى تثار اليوم . وهى رفض الافكار المستوردة ، وكأن هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان . لم نجد مثلاً واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهما كل شيء فما الحاجة الى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلات التى تحجر على العقل وتعوق كل انتاج انسانى فى اى منحى من مناحى المعرفة ، فى الاقتصاد ، فى السياسة وفى العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلهما وحدهم ، وانما هى ملك للبشرية جميعا . ولا اعتقد ان جوهر الاسلام يرفض ان يأخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمون الاوائل ان ينهلوا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لعقيدتهم . فاغترابنا عن الحضارة الاوروبية ليس له ما يبرره لا فى تاريخنا ولا فى حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع من الهروب ، ونوع من التخلف الحقيقى ، ونوع من افلاس العقل العربى .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهم على العالم لم يكونوا خائفين على دينهم ، ان الانسان الذى يفتح النوافذ على العالم هو انسان حر واثق فى عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لانه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذى يقلق على نفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شيء يضيفه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذه الصفات .

حسن حنفى : يبدو ان د. فتح الله خليف اعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تعنى نقدا لانا فى الآخر خاصة فى بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعنا الخاص ، ليس هو ضياع الانا فى الآخر بل حصار الآخر لانا ، بمعنى انه فى العصر الذى ندعو فيه للانفتاح الاقتصادى قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادى سيضع الناس امام مزيد من الاشياء التى تأتى من الخارج وتحاصره فسيصبح غريبا عن الفنادق العظيمة ، غريبا عن الصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها ، وبالتالي فانه يحاصر اقتصاديا .

مع ان الانفتاح لدينا قديما كان انفتاحا حضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التى اشار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلك وانفتحوا عليها ولم يخشوا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب ، وكلما خف الحصار ووثقت الذات بما لديها وانفتحت ثقافيا خفت وطأة الاغتراب . اذن استطيع ان اقول انه كلما كانت الذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضت جميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذى يشكك فى قدراتها ، فبالتالى يضيع الاغتراب ، ومن ثم تتحدد الذات وتحقق نفسها وحريتها ومشروعها ، اما اذا خافت الذات وتفلست ، وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماما وغير قادرة على الحركة فعندها يظهر الاغتراب وتنشأ سراديب خلفية لتفريغ هذه الطاقة فى الهجرة الى الخارج او فى الهجرة الى الداخل .

مراد وهبه : اختلف مع الدكتور حسن حنفى فى تفسيره الذى يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقى لظاهرة الاغتراب التى اشار اليها مؤخر د. خليف ، وفى تقديرى ان القضية التى اثارها د . خليف تستلزم استخدام منهج سوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفى تقديرى ايضا ان طرح المضمون الاجتماعي للحضارة قد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربى المقرب وقضية الافكار المستوردة ، واعتقد فى النهاية اننا قد اثرنا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربى او ازمة المثقف العربى ، فاذا شاء المشاركون فى الندوة ان نكتفى بهذا القدر من الحوار على امل ان تثار قضية ازمة المثقفين العرب فى عدد آخر من مجلة عالم الفكر ، اذا وافق المسئولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوة المقترحة بحيث تكون فاتحة شهية لاحداث تعديلات فى مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتى هذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمى او بطابع مجرد ، الامر الذى قديوىحى على حد قول د. حنفى فى دراسة خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مفترية عن العالم العربى وانا اترك للدكتور حنفى اذا شاء ان يفسر القول .

حسن حنفى : برأى الشخصى انه منذ صدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ عدة سنوات ، وبالتحديد فى ١/٤/١٩٧٠ ، فانها بدأت كحادثة بارزة فى الثقافة العربية والفكر العربى المعاصرين ، ولكن سرعان ما بدأ الناس يفترون قليلا (**) بالنسبة لها ، لانه غلب عليها الطابع - لا اقول الاكاديمى ، فالاكاديمية شئ محبوب ولكن اقول الطابع - الكتبى ، اى انها اقتصرت على عرض المواد فى الكتب والتحليلات المكتبية من علماء الفكر فى العالم العربى . ولكن ، والعالم العربى يموج ويفوض ويرتفع وينخفض ، اصبحت المجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربى . ومن ثم فنحن نرجو من خلال الندوة القادمة ، التى نقترحها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربى ، وان تحاول ان تكون صورة حقيقية لما يحدث فى الوطن العربى حاليا ، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيما يتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذى نحمله على

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وان العالم العربي بدأت تظهر فيه عدة مجلات كانت قد توقفت ثم استأنفت نشاطها ، تحمل دماء عربية وافكارا عربية نرجو ان تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وان الكويت بدأت الان تنتدب كثيرا من المفكرين العرب ، واصبحت صحافتها منبرا جيدا يمكن ان يعبر من خلالها عن الافكار العربية ، وكار الكويت الان تمر بنفس العصر الليبرالى الذى مرت به مصر فى اوائل العشرينات .

خليف : بودى ان اضيف كلمة هنا منبها الى ان الابحاث الجادة والعميقة التى اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن ان تكون هى السبب فى اغترابها . واذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما اصدر كتابه Principia Mathematica أى اصول الرياضيات وهو الاسهام الاصيل لرسل فى الفلسفة - هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفذ هذه النسخ ، وظلت عبئا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق ان مؤلفاته التى هى مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بشراء عظيم جدا نتيجة لاقبال الجمهور عليها .

فاعتقد ان العالم غريب وان الابحاث العلمية الدقيقة غريبة ايضا . انا هنا لست فى مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكننى اسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفى والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة اخرى فى العالم العربي الان ان تفتح صدرها لمثل هذه الابحاث وهذه المناقشات الجريئة الحرة ؟

حسن حنفى : بصراحة عندما سلمت بحثى للدكتور احمد ابو زيد لم يكن عندى ادنى امل فى قبوله لنشره . وكانت مفاجأة لى عندما حضر الدكتور ابو زيد فى الجلسة الثانية واعلن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

فتح الله خليف : بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجأة لنا جميعا ، مفاجأة لى وللدكتور مراد وهبه وللدكتور حبيب الشارونى .

مراد وهبه : فى نهاية الندوة لا يسعنا الا ان نشكر الانسة سها فتح الله خليف كريمة الدكتور خليف بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية نتطلع ان تصبح حمية عامة لسدى الشباب المصرى فى خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح فى خدمة هذا الوطن .

حسن حنفى : كما نشكر الزميل الدكتور خليف على استضافته الندوة فى منزله رغم المشاق العديدة التى كلفناه اياها هو والاسرة الكريمة .

فتح الله خليف : بل انى انا الذى اتوجه بالشكر لكم على المشاق التى تحملتموها فى السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهز هذه الفرصة لاعبر من سعادتى بهذا الحوار المثمر بين الاصدقاء . ونأمل ان يظل الحوار متصلا بيننا فى كل القضايا التى تهم عالمنا المعاصر .

تعقيب (للدكتور احمد ابو زيد) .

كان من المفروض ان اشترك في هذا الحوار ، على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصي (العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا بالذات) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولا ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا في هذا الحوار جميعهم من اساتذة الفلسفة . وعدم اشتراكي في الحوار - نتيجة لظروف القاهرة - هو الذي دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكي اشرح وجهة نظري في الموضوع . ولكن لكي ارد على الحكم الذي اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذي كان يمكن الرد عليه في حينه لو انني كنت موجودا اثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفي هو (المفترب) عن (عالم الفكر) - اقصد المجلة - والا لكان على وعي بالاعداد التي خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمرأة وعالم الفد ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عالجت الواقع الذي نعيش فيه والمجتمع الذي ندخل في تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهي ليست مجرد تكرار لما جاء في الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فانني اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا في الكتابة في مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الاراء والافكار ، لان تبادل الراى والفكر هو السبيل الوحيد لكي يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادري لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفي في مقاله العميق وهو يعرض لاراء فويرباخ عن الوهم والزيف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا للوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والزيف ، الا ان يكتبوا ويعبروا عن ارائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الراى الاخر بصدور رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفي ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يرتد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفي حكم الدكتور حنفي عن (البرود) الذي تعامل به المجلة .

واخيرا ، لا يسعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا في هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

(مستشار التحرير)

الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح برتولد بريشت

منى سعد أبوسنة

النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب في شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون عن الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر . وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل في نشوء تيار عرف بتيار « حركة الفصيح » التي نشأت في إنجلترا في بداية الستينيات . ويعتبر هذا التيار أحد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتبار ان المسرح يمثل أحد الأنشطة الاجتماعية .

ظاهرة الاغتراب في النصف الثاني من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط أو الشرق فقط ، أو المجتمعات الرأسمالية دون الاشتراكية ، وانما أصبحت مشكلة انسانية ، والانسان في القرن العشرين أصبح على وعي بقضيته وهي تحرره من جميع الصور اللا انسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تتصف بها الحياة المعاصرة . وهي تعالج كقضية في شتى المجالات . ففي مجال النقد الادبي ، يتناول

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التي يتبنها الفكر أو الاديب . وما يهمنا في هذا المجال هو **وجهة نظر برشت في الاغتراب** .

يجب اولاً تحديد مفهوم الاغتراب كما هو مطروح في المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذي يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح اللحيمى ، مسرح اغتراب ، وبأى معنى ؟
للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الاصول التاريخية لفكرة الاغتراب في مسرح برشت .

في مقال له بعنوان «عن المسرح التجريبي» (١) يعرض برشت للمسرح البرجوازي المتمثل في المسرح الالماني . وينقده بشدة لأنه يفصل بين الجانب العقلى والجانب العاطفى . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقاً لبرشت ، لا يسمح للانسان ، بأن يقول بالتأويل وهي مرحلة من أجل التغيير ، لأن التأويل يعنى ان الانسان مجاوز للواقع . والفن البرجوازي يطرح تسلية فقط ولذلك فهو فن مفترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازي الالماني قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « أنا وحدي » (٢) ، ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لا مبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يغير يقع في وهم لان العالم عالمي (أنا) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وتثبت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية في المسرح ،

التي تقوم على استكشاف العالم الباطنى للفرد ، انعكاساً للفن البرجوازي في مجال المسرح يماثل ما فعله ماخ Mach في مجال الفلسفة . فكلاهما يعطى تبريراً للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المغترب من خلال استبعاد المضمون الانسانى . ان ماخ ، اياً الوضعية المنطقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لا تأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لأن التوعية تعنى مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير علمى . اذن فالمسرح الذى يتجاوز الواقع غير علمى طبقاً لماخ . ومن ثم يشعر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مضاد لمسرح برشت لأن مسرحه يركز على التأويل ويقول انه علمى وتسعفه الماركسية وتعطى له تبريراً . ان مسرحه يمكن ان يتجاوز الواقع في عبارة ماركس : « ان الفلاسفة كانوا منشغلين بتأويل العالم مع أن المطلوب هو تغييره » (٣) .

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تأثيره ينبغي ان نكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان أى مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع عن هذه المشكلة الاساسية وتدور حولها . والفكرة المحورية في مسرح برشت هي مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب في اطار ينطوى على رؤية جديدة للتغيير . وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

(١) Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "Brecht on Theatre (ed.) John Willett (London : Methuen, 1978).

(٢) ترجمة يوسف مراد ، انظر المعجم الفلسفى ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة ٥ .

(٣) Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.

خلفية تتلخص في الاغتراب كمفهوم فلسفي وكمضمون اجتماعي وتكنيك مسرحي ، هذا بالإضافة الى مشكلة الوعي . ويعتقد برشت ان الوعي الداتي على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من أجل ازالة الاغتراب . ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان ازالة هذه العوامل هي الخطوة الاساسية نحو اقامة مجتمع انساني غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللاانسنه مترادفين . وهو لذلك يلجأ في أعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار ان انتاج برشت المسرحي بالإضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللاانسنه التي يعاني منها الانسان في ظل نمو أسلوب الانتاج في النظام الرأسمالي ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الرأسمالي الطبقي المعاصر ، ولمختلف أساليب الاستغلال التي تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على أمره ، مهوور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » او تكنيك الاغتراب (٤) . " Alienation Effect " " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الاشكال المسرحية استخدمه برشت لكي ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، وهي ذات ابعاد ثلاثة :

بعد فلسفي ، وبعد اجتماعي وبعد استنطائقي . والهدف من استخدام « تكنيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب في المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح أولا الانسان المشوه ،

الدراسات النقدية التي تتناول نظرية برشت في الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلي فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثوري لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للقيمة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهي الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الاساسية في مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تنفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الرأسمالي ، ومن الجدير بالملاحظة ان تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية - السياسية ، هو بدون شك نتيجة تأثره بماركس . ان اختيار برشت لمقولة الاغتراب واستخدامه لها كتكنيك مسرحي يرجع الى تصوره ان الاغتراب هو الصفة المميزة للبناء الداخلي للشخصية والمجتمع في القرن العشرين .

ويتقد برشت ان حالة الاغتراب التي يعانيها الانسان والمجتمع هي من نتاج الرأسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الرأسمالي استطاع ان يثبت في أعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنتطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ماهو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة في النظام الرأسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن اسباب الاغتراب في الواقع العيني من خلال تقديم وتحليل التناقضات الكامنة في النظام الرأسمالي والتي تفرز الاغتراب ، هو حث المتفرج على القضاء على اسباب الاغتراب واقامة مجتمع غير مغترب . ان أي تفسير لتطور مسرح برشت يجب ان يستند الى

(٤) هيد الفلار مكاوي . يترجمها « اثر الاغتراب » ، مجلة « الشعر » القاهرة ١٩٦٤ ص ٦٧ .

جزئيا من مقولة الاغتراب في فلسفة هيغل والمعروفة بـ *Entfremdung* ، الا انها عند برشت مختلفة كيفيا . وهذا الاختلاف مردود الى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيغل الفلسفى لانه يقدم تفسيراً مثاليا ومحافظا لمشكلة الاغتراب . ولكنه يحتفظ بدىالكتيك هيغل بعد أن يضيف اليه التفسير الماركسى للأسباب السياسية والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيغل اذن استمد برشت تكنيك الديالكتيك بالرغم من أن نظريته في الاغتراب تختلف كيفيا عن مفهوم الاغتراب عند هيغل . ويرجع ذلك الى أن نظرية برشت لا تقوم فقط على النفي وانما تتضمن أيضا الخطوة الثانية في الديالكتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين في خطوة واحدة . فالخطوة الاولى هي تقديم ماهو مألوف بشكل يجعله يبدو غير مألوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقد اختصر برشت هذه العملية

Peocss في كلمة *Verfremdung* وهي تعنى طبقا للناقد الالماني جريم « اغتراب الاغتراب » (٥) الاغتراب الاول يتمثل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، اى جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مألوفة ، وهذه الخطوة تتطوى على الخطوة التالية وهى اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوى عليه من الوعي بأسباب الاغتراب ، بالإضافة الى الرؤية المستقبلية . ولو أن برشت قدم الخطوتين منفصلتين كان

المغترب ، فالهدف من « تكنيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب من خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايدولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحى يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على أن ينتقل الى ايدولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكنيك الاغتراب » أن المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترب وهذا يجعله يتخذ موقفا يهدف الى التغيير ورفع الاغتراب . اذن فالوعي بالاغتراب هو أول مراحل رفع الاغتراب والتغيير . اذن لا يمكن استخدام التكنيك بدون ذلك المضمون الثورى القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعي . ولذلك فان استبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يطمس الوعي بالتغيير الاجتماعى من أجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلك نقول انه مع القوى التقدمية المضمون مهم لانه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لأن المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعى ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعى وعدم تغييره .

• • •

البعد الفلسفى والاجتماعى لنظرية الاغتراب

عند برشت :

بالرغم من أن لفظة « الاغتراب » المعروفة في اللغة الالمانية بـ *Verfremdung* مستمدة

“Verfremdung der Entfremdung” Reinhot Grimm, “Verfremdung :
Beitrage zu Wesen und Ursprung eines Begriffes,”
Revue de la Literature, Comparee, Vol. 35, 1961.

داينهولت جريم ناقد المانى متخصص في تحليل اعمال برشت وله اكثر من دراسة في هذا المجال . وهو أول من فسر وحلل نظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .

يتخذ برشت موقفا محددا ويدعو المتفرج الى ان يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وانما تصل اليه من خلال عملية التناويل . والتناويل هنا لايعني مجرد التأمل السلبي ، وانما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثيل مايشاهده ، وذلك عن طريق الوعي بأسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسة تفكيره النقدي في الواقع ، اى خارج المسرح، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالانسان بفهمه للواقع يلجأ الى التأثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الانسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعي بالاغتراب ومن خلال الوعي الدائى بالظروف الموضوعية القائمة . وهذا يجعل مشاركة المتفرج في العرض جزءا عضويا من المسرح البرشتى . والهدف من هذه المشاركة يتميز من اى مسرح غير برشتى ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلى الخارجى والتأثير فيه وتغييره .

• • •

البعد الاستنطيقى لنظرية الاغتراب

في بداية تكوين النظرية (في اواخر العشرينات وبداية الثلاثينات) كان برشت يطلق على مسرحه الجديد المسرح اللاأرسطى Non-Aristotelian وذلك قبل ان تتبلور النظرية وتكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملحمى Epic .

والسؤال الذى يبرز لاول وهلة هو : لماذا برشت في مواجهة أرسطو ؟

باعتبار ان أرسطو هو ابو الدراما فهو اول من حلل الاشكال المسرحية : التراجيديا والكوميديا . فلا بد ان هناك شيئا التفت اليه برشت في أرسطو وتأثر به ثم بدأ ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

من الممكن ان ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى انه يمكن ان يتصور ان تقديم الظاهرة بشكل غير مالوف هدف في حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصا بذلك العملية بأكملها ، ومتيحاً بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استنادا الى رؤيته (الكاتب) وهذا يجعل تكنيك برشت مختلفا اختلافا كئفيا عن دياكتيك هيجل .

فعبارة هيجل : « اننا لا نعرف على المعروف لأنه معروف »

"Das Bekannte überhaupt ist darum weil es bekannt ist, nicht erkannt" (The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الى : « ان تكنيك الاغتراب يهدف الى ان يتعرف المرء على الشيء وان يراه غريبا في نفس الوقت » .

"Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den Gegenstand zwar erkennt, ihn aber doch zugleich fremd erscheinen läßt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين ان استخدام برشت للمنهج الديالكتيكي ، في تحليل ظاهرة الاغتراب في مجال المسرح ، يختلف كئفيا عن استخدامه عند هيجل لأنه ينطوى على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التى يتضمنها تكنيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسع المتمثل في عبارة ماركس عن فلسفة التناويل والتغيير ، وهي دعوة الى الثورة ، الهدف منها تحقيق مجتمع غير مغترب ، لان برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعى الاقتصادى لمشكلة الاغتراب .

تأثر برشت بأرسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الارسطي ، والجانب الايجابي ينمكس في ايجاد البديل .

نتناول أولا الجانب السلبي . وهذا يستلزم أن نرجع الى أرسطو نفسه . فإرسطو هو الذي أشاد بقدرة الإنسان على التجريد ، ذلك أن العملية الأساسية في المعرفة ، عنده ، تبدأ من المحسوس الى المعقول .

ولكن في مجال المسرح ، الى أي حد استطاع أرسطو أن يلفت نظر الإنسان الى هذه العملية الأساسية ، أي عملية التجريد ؟

إن مسرح أرسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الإنسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي أن يقوم على كشف حقيقة كيان الإنسان ، وحقيقته أنه كائن عاقل على حد قول أرسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجازة تعني القدرة على التغيير . وهنا تصبح العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة رأسية وليست أفقية ، بمعنى أن على الأديب ألا يحاكي الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة أرسطو ومسرحه ، ولهذا فإن مسرح برشت الأيدلوجي يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما أفسده أرسطو . ومن هنا يمكن القول بأن برشت هو ضد أرسطو ، بفضل أرسطو ، لأن أرسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتغيير ، أي بين العقل والثورة ، العقل من حيث أنه قادر على المجاوزة وعلى التغيير . والمفروض أن المسرح يكشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ أن المسرح عند أرسطو يخلو من هذه الرابطة لأنه يقف عند حد الانفعالات

فيتجاهل قدرة العقل على التغيير فتنتهي المسألة الى تكيف الإنسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتي معنى التطهير ، وبذلك يصبح ما هو غير طبيعي في الإنسان ، أي التكيف ، هو المعيار الذي يقاس به الإنسان ، أي يصبح ما هو ثانوي هو الأساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح أرسطو قائمة على ربط الإنسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجازة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة الى التحكم في الطبيعة وتغييرها ، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بأن مسرح برشت فكر ارسطوي معدل .

ويزيد برشت الامر ايضا كما فيبين الفروق الأساسية بين مسرحه الملحمي ومسرح أرسطو في الجدول التالي (٦)

ويحرص برشت على تأكيد أن مسرحه ليس ضد أرسطو Anti-Aristotelian وانما لا ارسطي Non-Aristotelian بمعنى أن الفروق التي يوضحها بين مسرحه الملحمي ومسرح أرسطو الدرامي تمثل تغييرا في مستوى الأهمية أو التركيز على أشياء دون أخرى .

ولكن هل تكنيك الاغتراب كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكنيكا جديدا أم كلاسيكيا . ؟

واذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

إن المسرح الملحمي كما طرحه برشت من خلال تكنيك الاغتراب يعتبر شكلا كلاسيكيا

درامي	ملحمي
action حدث ينغمس المتفرج في موقف مسرحي يقلل من شأن قدرته على الفعل sensations يزوده بالاحاسيس تجربه suggestion ينفعل بشيء ما ايحاء يحتفظ بالمشاعر الفريزية ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة is taken for granted الانسان غير قابل التغيير finish التركيز على النتيجة كل مشهد يعتمد على الآخر نمو تطور خطي حتمية متطورة evolutionary determinism الانسان كنقطة ثابتة fixed point الفكر يحدد الوجود العاطفة	narration سرد رواية يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ قرار صورة للعالم المتفرج يواجه شيئا ما argument جدل يدفع المتفرج الى الفهم المتفرج يقف خارجا ليدرس الانسان موضوع البحث الانسان متغير وقادر على التغيير التركيز على المسار كل مشهد قائم بداته مونتاج تطور في منحنيات قفزات الانسان كحركة متطورة الوجود الاجتماعي يحدد الفكر العقل

فاذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ، لانه هو الذى أفرز الشكل ، والشكل بدوره يؤثر ويعدل فى المضمون .

ان ما أراد برشت ان يفعله فى مجال المسرح هو تغيير العلاقة التقليدية ، فى المسرح الالماني بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ، على التعاطف مع بطل أو بطلة المسرحية الى حد التطابق . والنتيجة المترتبة على هذا التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية الاحداث من زاوية غير شخصية ، اى كما هي مطروحة فى الواقع الموضوعي ، لان نظره تظل محدودة داخل شخصية البطل المسرحى . فمثلا فى مسرحية « اوديب ملكا » لسوفوكليس نحن نتعاطف تماما مع مأساة اوديب الى الحد الذى نعجز فيه تماما عن النظر الى ما هو جوهرى فى العرض وهو البحث عن الاسباب التى جعلت من قصة اوديب مأساة ، اى الوعى بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تسببت فى هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير وارد تماما فى مسرح ارسطو . فان المتفرج يتقبل دون أدنى شك الظروف التى تحيط بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب التى يعانى منها البطل على أنها وضع طبيعى وذلك لانه دون مستوى الوعى الذى يجعله يستوعب فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان الدراما اللا ارسطية تحرص تماما على عدم تقديم الاحداث على أنها من صنع قدر يقف الانسان فى مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس تماما فان المسرح اللا ارسطى يدرس ذلك القدر دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع الانسان » . (٨)

موجودا فى المسرح اليابانى والصينى، والمسرح الدينى فى العصور الوسطى متمثلا فى طريقة التمثيل وطريقة استخدام الكورس الموسيقى، والاقنعة من أجل ازالة عنصر الايهام عن المسرح ويعلق عبدالغفار مكاوى على هذه النقطة فيقول « يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصينى القديم والمسرح الدينى عند الجزويت فى العصور الوسطى والمسرحيات المدرسية فى عصر النهضة الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم المقدس ولكنه يملؤه بمضمون دنيوى عادى . . انه يجرد الشعر من طموحه الازلى . ويربطه بعجلة الزمن والاحداث المعاصرة له . »

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك القديم وقد فعل ذلك لان ثمة قضية تشغله ، وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من ان الادباء والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا يستلزم تكنيكا جديدا ، لكنه يستند على القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح يهدف الى مساهمة المتفرج على ممارسة التفكير النقدى ، بمعنى أن يحاول العثور على الاجابة على الاسئلة التى تطرحها المسرحية وذلك بفضل المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ما تقدمه المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم

لا يعرفه ، بمعنى أنه لا يفهمه ، وذلك نتيجة عملية التطابق . ويرى التوسير أن الوعي الجدلي الزائف الذي ينقله المسرح الارسطي ويعمل على تثبيتته يكمن في الوضع الراهن Status quo . ويطرح التوسير مشكلة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدي من خلال الزمن ، بمعنى أن الاحداث التي تعرض في المسرحية القائمة على التطابق مع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل . وبالتالي الزمن في المسرحية يطرح رؤية البطل التي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهن ، وهو حاضر مغترب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لا يستطيع منه فرارا . وفي مواجهة الوعي الجدلي السليم الذي يقوم بين الواقع المزيف الوهمي وبين واقع آخر يحقق فيه الانسان انسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نتساءل :

كيف يجيء هذا الوعي الجديد ؟

انه لا يأتي حتما في اطار الوضع الراهن . ولكنه يأتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعي الجدلي السليم ... ولكي يحدث ذلك لابد أن يتم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضع الراهن مزيفا . وهذا يعني أن الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعي الجدلي السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقع مستقبلي من خلاله نكتشف زيف الوضع الراهن .

ان مجاوزة برشت لمسرح ارسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطي من خلال فكرته عن الاغتراب وعن واقع مستقبلي يتم فيه ازالة الاغتراب ، وهو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

وتأسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على أن يسأل عما يحدث في مجتمعه وفي علاقاته السياسية والاقتصادية والطبقية ، وعما اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا أو ذاك ، أو حالة يكون فيها مرغما على عمل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يامل برشت أنه عند هذا الحد الذي يسأل فيه المتفرج هذه الاسئلة ، يكون قد قرر بعد مفادرتة المسرح أن يمارس تفكيره النقدي في حياته اليومية ، ويكون من شأن هذا التفكير أن يضعه في موقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب على مساوئ المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مفتريا عن ذاته ، لانه لا يكتشف ذاته الا من خلال التطابق بينه وبين الآخر ، وهو في هذا التطابق لا يرى الا ذاته في البطل . فكان جزءا من ذاته انفصل عنه وأصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه أن يندمج في ذاته ، أي ذات البطل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفرج . فان المعنى المتمثل في عبارة سقراط « اعرف نفسك ، بنفسك » هو أن الانسان في حاجة الى الآخر لكي يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو ، وهو ما يحاول برشت في مسرحه أن يبعثه ويؤكد من خلال مقولة الاغتراب . . لذلك فالوعي الذي ينقله المسرح التقليدي الارسطي وعي مزيف لانه ، طبقا للتوسير (٩) يقوم على ديالكتيك مزيف . وهذا الديالكتيك المزيف يوجد في داخل نفسية البطل ، ولا يتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على ما يراه لكنه

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون ويليت هذا بربطه بين زيارة برشت لموسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكى والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب في عام ١٩٣٦ ، أى بعد زيارته للاتحاد السوفيتي مباشرة (١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشولوفسكى لتكنيك الاغتراب يكمن في أنه بالنسبة لشولوفسكى يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون . والامثلة التى يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد ترتبط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعى . ويعلق فكتور ارليش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعى ثانوى وعرضى للتكنيك بالنسبة لشولوفسكى ، اذ انه لا يهتم بالمضمون الايديولوجى للتكنيك (١٣) . »

بما أن الفكرة المحورية في مسرح برشت هي الاغتراب وازالته ، فانها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعى ، ولهذا فان الوعى يمثل البداية والنهاية في مسرح برشت .

وثمة وسائل لتفجير الوعى من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، أحد هذه الوسائل . الوعى في صميم مسرح برشت لانه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح أرسطو الذى يستبعد الوعى ، لأن التناقض الذى يتضمنه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة آلتوسير . يطرح

وبما ان التطهير عند أرسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الارسطى لانه قائم على فكرة الطبائع الثابتة ولذا فهو مفترب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض وأوجد نسقا جديدا آخر يعالج فيه هذا التناقض الارسطى الصورى غير المشروع لانه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت برفضه لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الارسطى فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازى . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازى رفض برشت للتطهير ، واقامة للهندسة اللاقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازى ايضا اقامة المسرح الملمحى اللاارسطى انطلاقا من رفض نسق أرسطو .

من أهم المصادر التى استمد منها برشت البعد الاستطائقي في تأسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبى الروسى فكتور شولوفسكى الذى يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalizm في الادب السوفيتي بخاصة ، ففي مقاله الشهير « الفن كمنهج » الذى ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المصروف بالروسية ostraneniye

ليس معناه تقريب ماهو غير معروف ، وانما اغتراب ماهو مالوف بمعنى تقديمه في ضوء جديد » . (١١)

Walter Benjamin, Understanding Brecht (London : NLB, 1977, p. 18. (١٠)

Victor Shlovsky, Art as Method (Moscow, 1959). (١١)

John Willett, The Theatre of Bertolt Brecht (London : Methuen, 1977), p. 178. (١٢)

Viktor Erlich, Russian Formalism (The Hague, 1955), p. 38. (١٣)

ولتوضح ذلك ننتقى من المسرحيات المبكرة مسرحية « في غابة المدن » (سنة ١٩٢٣) ، التي تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب في شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

ان مفهوم الاغتراب هو الذي يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين في المسرحية جارجا وشلينك ، لان الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذي يتحركان فيه . . ان هذا المضمون يتضح في اللقاء الذي يتم بين الاثنين في المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذي يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل في رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذي يتم بين جارجا وشلينك في المشهد العاشر ، والذي يحاول فيه شلينك أن يشرح طبيعة الصراع بينه وبين جارجا ، وان يتعرف على العالم الذي يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف في نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دفء الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التي تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط . . . انهم يتحدثون لكى ينتجوا كائنات لتساندهم في غربتهم البائسة . . . اذا ملأت سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجمد كل الاجسام بفعل الوحدة . . . نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم لدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة . . . هناك كانت بداية الانسان . كثيف الشعر ، فكاه يشبهان فكي القرد ، الحيوانات الطيبة . كانت تعرف كيف تحيا . . كل شيء كان سهلا للغاية . . . انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . انى اراهم بوضوح بمخالبهم القوية ، يبحلقون في عيون بعضهم

برشت الوعي الجدلى الذي يعتبر في صميم الحياة وسمتها الحركة والتغيير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعى المتفرج الى مستوى الوعي الجدلى . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطورا وتعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق (علاقة المؤلف بالنص) ومن زاوية التلقى (علاقة المتفرج بالنص) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وتعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

هذه المراحل الثلاث هي : مرحلة الوعي الذاتي - الوعي الاجتماعي - الوعي الانطولوجي .

في المرحلة المبكرة (١٩١٨ - ١٩٢٦) قبل صياغة نظرية الاغتراب كان يركز على الفرد ويطرح مشكلته الاساسية على انه مفترق عن ذاته وعن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة ان عدم وعي الانسان بانه مفترق ينشأ عن مشكلة الوعي المفترق ، لان الانسان منقسم على ذاته ويتوهم انه متكامل . وازالة الاغتراب تستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ليعطى صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعي المتكامل .

ولكن الملاحظة ان المسرحيات المبكرة تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردي ، بطرح البعد السيكولوجي مع بعد سوسيولوجي ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن أسباب الاغتراب في الواقع المعينى (الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة في الصراع الطبقي كما فعل فيما بعد) وانما يركز فقط على الصراع النفسى .

البعض .. ويفرسون أسنانهم في أعناق بعضهم البعض . وينحدرون الى أسفل » .

ان تشبيه المدينة بالفاية الطبيعية - أو الفاية الخرسانية كما يقول برشت في أحد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكمن في ظاهرة الاغتراب التى تكمن في عدم قدرة الانسان البدائى على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته . ولكن الذى يميز الانسان البدائى عن الانسان المتحضر المعاصر هو الوعي بالاغتراب . ان البعد السوسيولوجى الساذج لمفهوم الاغتراب الذى تتضمنه المسرحية يتضح في تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على أنه صراع شخصي بين فردين . بيد أن هذا الصراع يمثل بشكل غير واع من جانب برشت طبيعة المجتمع الرأسمالى القائم على المنافسة،

ان الانقسامات التى حدثت في المجتمع هي أحد أهم أسباب الاغتراب . وهي تشير الى ان محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة تكوص انشغل فيها الانسان بالصراع الطبقي . والنتيجة ان الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعى في مرحلة المجتمع الطبقي تطفئ على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الغابة ، الى الصراع الطبقي . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع في المجتمع الطبقي .

تظهر المسرحية كيف ان العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الرأسمالى تحيل الانسان الى سلعة . ففي المشهد الاول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق في عقد صفقاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا أن يبيع له رأيه عن كتاب ، يعرض عليه شلينك أن يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا رغبة في التحدى ويقبل أن يشتري . ومن هنا تبدأ العلاقة المغتربة بين الاثنين لانها

قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهنا بدلا من الفاية الطبيعية البدائية نجد السوق الذى هو المدينة المعاصرة التى تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذى يباع ويشترى به مثله في ذلك مثل أى سلعة أخرى .

ويعبر اللقاء الاخير بين جارجا وشلينك عن الوعي اغتراب لدى كل منهما ، ولكن شلينك الذى يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالغربة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانسانى ، بينما جارجا الذى ينتمى الى الجماهير المستغلة ، يرى في اغترابه واقعا لا انسانيا يسحقه . وهذا ما تؤكد نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهروب من الجماهير الفاضلة التى كانت لا محالة ستتخلص منه، بينما جارجا يهرب الى مدينة أخرى لعله يلقى مصيرا أقل تدميرا .

ان المفهوم الاقتصادى الساذج الذى تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقي يؤدي الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة برشت المثالية للصراع أدت الى تثبيت الاغتراب . ان هروب جارجا ومحاولته اليأس لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الفاضلة التى تعبر عن الاحتجاج فقط (لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك) ، كل هذا لا يطرح أى بديل لحالة الاغتراب الشاملة .

السؤال الذى يجب أن يثار الان هو :

الى أى حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه والى الواقع الخارجى بمعنى تقديم ما هو نفسى على أنه انعكاس لما هو اجتماعى ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبع مراحل التطور التى مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التى يقدم فيها مشكلة الاغتراب على

المسرح الثوري الملحمي ذي الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الذاتي في اهتمام برشت بدراسة كتاب « رأس المال » في عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تفرز ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل في هذا المؤلف الضخم . وبذلك عثر على الطريق الذي يرغب أن يوجه المتفرج الى التغيير في اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب . والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت في المسرحية التعليمية Lehrstück

وهي عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسي ، وذلك بشرح الاغتراب الذي يعانون منه والناج عن أسلوب الانتاج في النظام الرأسمالي وفي العلاقات الاجتماعية في ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت في الظروف الاجتماعية والسياسية التي مرت بها ألمانيا ما بين عامي ١٩١٩ و ١٩٣٣ وهي محاولة الانقلاب الشيوعي الفاشلة في سنة ١٩١٩ التي انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التي تلت ذلك في عام ١٩٢٠ والمعروفة بـ Putsch والتي كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية . ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين في الاستيلاء على الحكم .

اما الموقف الاقتصادي فقد كان يتمثل في التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الألماني وانتشار المجاعة في أنحاء ألمانيا . اما سياسيا فقد تمثل الانهيار في نشوء الفاشية في إيطاليا تحت زعامة موسيليني ، وفي ألمانيا تحت زعامة هتلر (١٥) .

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعي موضوعي ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا في البداية أن نحدد مفهوم التمرد والثورة .

يقول البير كامى في كتابه « المتمرد » :

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذي يقول لا . . ولكن رفضه لا يعنى الانكار ، انه أيضا الانسان الذي يقول نعم عندما يبدأ في التفكير في نفسه « (١٤) » .

ويتضح من مفهوم كامى للتمرد انه الشخص الذي لا يتجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو أن يحدث تغييرات جزئية في هذا الواقع مع تسليمه بالاطار العام . وهو لا يحدث أى تغيير الا في داخل الاطار العام ، بينما الثورة تعنى التغيير الجذري للواقع ، فالثوري يتجاوز الواقع ، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد أن يتجاوزها ، ولانه يستطيع أن يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، في الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاورته لا يمكن أن يوجد الا في مستوى الانسان . والانسان لا يمكن أن يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الذاتي يعنى أن الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعي يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها أدت الى تراكمات كمية كان بفضلها وعلى الرغم منها أن تطور، وانتقل الى

Albert Gamus, The Rebel (London : Penguin, 1977), p. 19.

(١٤)

James Joll, Europe Since 1870 (London : Penguin, 1976).

(١٥)

وهي مرحلة شرسة من مراحل الرأسمالية، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تأثير مباشر على تفكير برشت لأنها زودته بالمعطيات اللازمة من أجل إعادة صياغة مشكلة الاغتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كفيًا عن المسرحيات المبكرة وعن « مسرحية » في غابة المدن « بشكل خاص ، لأنها تمثل تغيرا في معالجة برشت للاغتراب من الزاوية الاجتماعية وكمهيج مسرحي . أنه الان يوجه المشكلة خارج الذات . هذا التغير الكيفي كان افرازا لتراكمات الكمية التي تمثلت في العاملين الذاتي والموضوعي السابق الذكر .

يقول لوكاتشي في كتابه التاريخ والوعى الطبقي :

« ان المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي وبتوضيح أهميته » (١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التي يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اغتراب الانسان في ظل الرأسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاغتراب عن طريق تنمية وعى المتفرج بالمشكلة وحثه على التفكير والعمل - بعد أن يفادر المسرح - طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفي نهاية مسرحية « الام » تلقى فلاسوها الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : ابدا .
اليقيني ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهى الحاكمون من حديثهم (١٧)
فسوف يتحدث المحكومون !

ان رؤية برشت عن التغير في هذه المسرحيات تشكل ثورة ضد قوى القهر والاستغلال التي تمثلها الرأسمالية . والهدف من ذلك هو أن يشاهد المتفرج حالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوي عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الرأسمالية واشكالها المختلفة الفاشية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين « القرار » ومسرحية بادن التعليمية عن الموافقة » .

في مسرحية « القرار » يطرح برشت اغتراب الانسان في النظام الرأسمالي من خلال شخصية التاجر الذي ينظر الى أى نوع من الانتاج ، على أنه مجرد وسيلة من أجل الربح . ويوضح برشت أن كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مفترق تماما . فالرأسمالية من أجل ذلك تعنى اغتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذي من خلاله ينتج هذه المنتجات، أى عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر . . تلك المفاهيم المجردة تتخذ شكلا معينا في شخصية التاجر ، وأحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتقنيك ، وأهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية في مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفي والمستوى الدرامي لمفهوم الاغتراب:

فكيف تعد نفسك طيباً ؟

من انت ؟

تمرغ في الرغام

عائق سفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التغيير (١٨) .

ان الحل الذى تطرحه المسرحية يعبر عن نفي النفي ، أى نفي الاغتراب ، أى نفي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلعة . وهذا الحل ذو طبيعة سياسية بحثية ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبى . . وهذا الحل يعبر عنه الكورس فى «مسرحية» بادن التعليمية عن الموافقة :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق أن حسنتموه

Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

Forward march للامام سر

الكورس العالم :

اذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة

If, improving the world, you have perfected truth.

واذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم

Then perfect the truth you have perfected the world

استسلموا

فمثلاً في أغنية السلعة التى تعتبر جزءاً من تكنيك الاغتراب يوضح برشت مفهوم الاغتراب بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما أعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ما هو الانسان ؟

انى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما أعرفه هو ثمنه .

في حالة تحكم السلعة يتحكم الانتاج في المنتج وتصبح الاشياء أقوى من الانسان ، لانها تسيطر عليه بدلا من أن يسيطر هو عليها .

في ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحول انتاج الانسان الى قوة معادية تسحق كيانه بدلا من أن تؤكد ، والحل الذى تطرحه المسرحية يتلخص في أغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العدل ؟

أى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

أى انحطاط لا يحقق لك أن تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطع في نهاية المطاف ان تغير العالم

(١٨) ترجمة عبد الغفار مكاوى ، نفس المصدر السالف الذكر .

(١٩) ترجمة عبد الغفار مكاوى نفس المصدر ص ٦٧ .

قائد الكورس العالم :

للامام سر

الكورس العالم :

إذا حسنت الحقيقة فقد غيرتم البشرية

If, perfecting truth, you have changed mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها

Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الكورس العالم :

بعد أن تغيروا العالم غيروا أنفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل عن فرديتك في سبيل الحزب وناضل
من أجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتردد
هذا المعنى في معظم المسرحيات التعليمية ففي
مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى في أغنية
الكورس تحت عنوان « في مديح الحزب » :

للفرد عينان اثنتان فقط

للحزب ألف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له أكثر من ساعة

الفرد يمكن أن يقضى عليه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستعدة

من الواقع According to the method of our classics, which are derived from the recognition of reality.

وهكذا نرى ان الحزب في المسرحية
التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر
التوسط الضروري من أجل تحقيق واقع
متغير وغير مفترب . ان غياب هذا العنصر في
مسرحية « في غاية المدن » أدى الى تثبيت
الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيزيقي
لمشكلة الاغتراب في المسرحيات المبكرة أدى به
الى اعتبار تلك الظاهرة جزءا من الكيان
الانسانى لا يمكن القضاء عليه . اما في المرحلة
الجديدة فقد أصبحت هذه الظاهرة مرتبطة
بواقع اجتماعى متمثل في اسباب اقتصادية .
والقضاء على هذه الاسباب ممكن لتحقيق
مجتمع غير مفترب من صنع الانسان . هذه
الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلة الاغتراب،
ينقلها برشت في مسرحية « الاستثناء والقاعدة »
على لسان الكورس :

نحن نناشدكم في صراحة

الا تروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبيعيا .

لانه ما من شيء يوصف بانه طبيعى

في مثل هذا الزمن الذى

يسوده الارتباك الدموى

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية المتنكرة لانسانيتها .

حتى لا يستعصى شيء على التغيير .

● ● ●

١٩٤٧ وتسم هذه المسرحيات بأنها مسرحيات تاريخية ، وأهم تلك المسرحيات هي « جاليليو » (النسخة الاولى في سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤) مسرحية « الام شجاعة واولادها » (١٩٣٩) ومسرحية الانسان الطيب (١٩٤٠) ومسرحية « دائرة الطباشير القوقازية » (١٩٤٤) .

اذا نظرنا الى فكر برشت كفكر غير متطور وكفكر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، او اذا طرحناه في خط مستقيم في مرضه لمختلف القضايا ، فان القضايا في هذه تبدو كأنها متجاوزة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن في الفكرة المحورية التي تدور حولها القضايا الفرعية في شكل حلزوني . والقضايا المطروحة في الحد الأدنى (المسرحيات الاولى) غير المطروحة في الحد الأعلى (المسرحيات المتطورة) . وبما ان الحركة تبدأ من الأدنى للأعلى فانها تعطينا الفرصة لكي نفهم الأدنى من خلال الأعلى . من هذه الزاوية تكشف عن وحدة الفكر البرشتي في مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل في قضية الاغتراب في تطورها من الداتي الى الموضوعي . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله في ثناياه من وحدة وتنوع .

في المرحلة الاخيرة ما بين عامي ١٩٣٣ - ١٩٤٧ الذي انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد ان تكتسب ابعادا ملحمة وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب في هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخي ، أي انها تعالج التاريخ على انه تاريخ مغترب في علاقته بالوعي كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، وتحقيق تاريخ حر ، انساني ، غير مغترب .

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التي تعير عنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعي الاجتماعي الذي يربط بين العامل الداتي والعامل الموضوعي لمشكلة الاغتراب في علاقة جدلية . وبالرغم من ان الحل كما هو مطروح في تلك المسرحيات يجنح نحو المثالية أحيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متفجرة كيفيا من المرحلة السابقة ، لانها تطرح البديل أي الحل لمشكلة الاغتراب . ومن ايجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى أرقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته أو بين فرد وآخر وانما بين العامل الداتي والعامل الموضوعي . اذن البداية تمرد في حدود الذات ، صراع نفسي ذاتي ، ثم انفتاح ثوري ، بمعنى الخروج بالصراع النفسي الى المجال الاجتماعي . والعلاقة الجدلية تكمن في ان العامل الداتي يشرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعي يكشف عن ابعاد ذاتية جديدة في النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفرويدية التي تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويشرى بها الحياة الاجتماعية في النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية في مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية في مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعي بالواقع الاجتماعي ومن ثم ادراك اهمية تغييره ، وبعد أحداث هذا التغيير (الثورة الاشتراكية) تأتي مرحلة اكثر تقدما . وهي المرحلة الثالثة التي ترفع التناقض الى مستوى أرقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل في الوعي بالاغتراب على المستوى الانطولوجي ، وهذه المرحلة تمثل نقلة كيفية من الدات الاجتماعية الى الدات الانسانية .

في هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته العظيمة وهي فترة المنفى ما بين عامي ١٩٣٣ و

ولكن نسال أولا :

باى مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

ان معالجة برشت للتاريخ مستمدة من
المادية التاريخية التي تحدد قوانين تطور
المجتمع ، بمعنى ان التاريخ من صنع الانسان
وان التاريخ هو تطور الوعى من الاغتراب الى
تحرر الانسان من الاغتراب عن طريق نشاط
الانسان . فالتاريخ هنا اذن لا يعتبر مجرد
تراكم احداث او افعال رجال عظماء ، او مجرد
فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، او
انماط متكررة او من صنع قوى غيبية . ان
التاريخ ، بما انه احد منتجات الانسان ، هو
بالضرورة وفي الواقع الحاضر مفتربا نتيجة
ظروف الانتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم
العمل . ان رؤية برشت للتاريخ تتفق تماما
مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة
الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة انه يضع فكرة
الاغتراب كتكنيك *Verfremdung* والتاريخية
Historisierung كأحد الوسائل الاساسية
في مسرحه الملحمي ، في مستوى واحد . ان
معالجة السلوك الانساني والعلاقات الانسانية
من زاوية المؤرخ بمعنى « تأريخ » الدراما او
وضعها في مستوى التاريخ ، هو أحد الوسائل
التي يتبعها برشت في مسرحه لكى يلفى الفجوة
التي احدثت الاغتراب بين النشاطين منذ أرسطو
باعتباره التاريخ على النقيض المباشر من
الادب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم أرسطو عن
التاريخ ، لانه في عهد **هيرودوت وبلوتارك** لم
يكن التاريخ قد تطور بعد الى علم يستند الى
قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافي
للأحداث والشخصيات . وهو يرفض كذلك
فكرة أرسطو عن الطبيعة الانسانية ، والسلوك

الانساني على انها ثابتة وابدية . فالطبيعة
الانسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها
مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ،
نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية
ونشاط الانسان القائم على الوعى . ومن ثم
يعتقد برشت أن الانسان يمكن ان يصاغ ، اى
انه رفض وضع الانسان في قالب او نموذج
لأن التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الاساسي بين مفهوم كل من
أرسطو وبرشت للتاريخ مردود الى الفرق بين
موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية
للمسرح . فاعتبار أرسطو الادب مطلقا يسلبه
الفدرة على التأثير في الواقع ، واعتباره الادب
فوق الواقع يجعله مفتربا عن الواقع . ومن
ثم كان الادب عند أرسطو ، يقدم علاقات بين
اشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة
بدلا من تجاوزتها . وسبب ذلك ان أرسطو
استبعد الوعى كعامل هام في الوظيفة الاجتماعية
لمسرحه ، وركز على احداث تناغم في عواطف
المتفرج *Harmonization* وبذلك رسخ
الاضاع الاجتماعية بعد ان حولها الى مطلق .
والنتيجة ان المتفرج في مسرح أرسطو يتحول
الى كائن سلبي ضعيف متكيف ، مفترب .
وفي الجانب الآخر نجد ان الوظيفة الاجتماعية
لمسرح برشت هي « تقديم الواقع بهدف التأثير
فيه » (٢٠) ان هدف مسرح برشت من
« التأريخ » هو تطوير الوعى ومجازاة الواقع .
ولهذا فان رؤية برشت للتاريخ تتيح الفرصة
للمتفرج ان « ينقد السلوك الانساني من وجهة
نظر اجتماعية » (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت
ليس مجرد وصف احداث ولكنه اكتشاف
علاقات . وهذا يعنى تدخل العقل الانساني
وبالتالي العامل الذاتي الذى يفرض تأويل
الكاتب للحدث التاريخي . ان الذاتية تعلو على

Brecht, Brecht on Theatre, p. 68.

(٢٠)

Brecht, Brecht on Theatre, p. 72.

(٢١)

ان برشت في هذه المسرحية يقدم الماضي في ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن في تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من أجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من أجل تفجير الوعي الذاتي من خلال الوعي الاجتماعي . اذن فعنصر الزمن عامل من عوامل اثاره الوعي لدى المتفرج بحركة التاريخ . ان مأساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده . والحل هو : التوظيف الاجتماعي للعلم في اطار ايدولوجيا ليصبح العلم في خدمة الانسان . وبذلك يزال الاغتراب . فبرشت يثير الوعي بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجاوزة الحاضر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف الاجتماعي للعلم . اذن فالوعي بالاغتراب هو أول خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يفرز الاغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج أن ينظر الى الماضي والحاضر بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضي من أجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انعكاس الماضي في الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج في حل التناقض الذي يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان للمتفرج دورا فعالا وعليه أن يساهم في اعادة خلق المسرحية في الواقع .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخي وان يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، أي باعتبار انه المسؤول الاسلي عن محنته . ان « الخطيئة الاولى » التي ارتكبها جاليليو التاريخي يدفع ثمنها العالم المعاصر في سنة ١٩٤٥ في عصر القنبلة الذرية والحروب المدمرة . يقول برشت :

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره . ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتأويل الماضي ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضي والحاضر في مسار معين .

وبرشت يهدف من تأويله للتاريخ الى ان يحرره من الاغتراب وذلك لاغتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية . ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا . ولكي لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان في تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعه وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدأ بأول مسرحية كتبها برشت في المنفى وهي « جاليليو » ونسأل : الى أي حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا عن جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسي لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل في الكنيسة والاقطاع ، وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع عن حرية البحث العلمي والعالم . ولكن جاليليو البرشتي يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى ارقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمئة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين في المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو المعاصرة بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيف الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

حرية البحث العلمى وعن استقلالية العالم عن المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم الطبيعية وعدم اهتمامها بأساليب الانتاج جعل هذه العلوم تتطور في اتجاه مضاد ومدمر للانسانية .

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنولوجية واجتماعية تعتبر نتاجا كلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خذل المجتمع » . (٢٢)

فلماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

نفس الوقت .

اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسؤولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه . فبالرغم من أن برشت يدعو بطله مجرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من ان جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته وابحاثه الا ان موقفه الاجتماعى جعل من اضافاته العلمية كارثة على الانسانية لضعف وعيه الاجتماعى . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليو اثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما جدا من اهميتها الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوحد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عانى منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفي ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . في ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن يتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم في تلك العلوم ضد مصلحة الانسانية ، لان الاكتشافات العلمية التي كانت تعتبر ثورة في مجال العلم لم يواكبها ثورة اجتماعية تضع تلك العلوم في خدمة الطبقة العاملة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا في يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية من

ان المسؤولية الاخلاقية للعالم تكمن في حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسئولية العالم الاجتماعية والاخلاقية في تحقيق هذا التوظيف من اجل ان يصبح الانسان متحكما في أسنة العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان في المجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم في خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، وأول اشكال الاغتراب هو اغتراب الانسان عن العلم . وبدون أسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الانسانية يظل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالي يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الانسانية .

ان التناقض بين العلم والمجتمع اى العلم المغترب يجعل العلم يفوز نقيضه : الجهل والخرافة . وهذا ما يظهره المشهد الاخير (مشهد ١٥) في المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليو ان يشرح للاطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . في هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين يمثلون الجيل الصاعد، جيل يؤمن بالخرافات والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحميله اية مسؤولية تجاه الجماهير التى هي في حاجة الى عمله والذى يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للاطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد أبسط

الاجتماعى لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوى على التغير بمعنى ان الذين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة في الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التى تطرحها المسرحية تلخص في علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلانى والحرية من جانب والدكتاتورية اللاعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدعى انها تؤمن بالانسان وبحقه في الحياة والحرية . وفى نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه ان الدولة تجمع بين تقييض . ونتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مغتربا وهو مغرب بسبب الدين في هذه الحالة . وطبقا لفيورباخ ان الدولة التى تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللاعقلانى . اما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض.

كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مغرب ؟

وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفرد في مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من المفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه ان يعرف الى اى حد في ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستكين ام يتراجع عن نظرياته ، ام يصمد في مواجهة السلطة ؟

ان المفكر او العالم في مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . في انتاجه . ولكن جاليليو اتم كتاب Discorsi بالرغم من السلطة.

مبادئ العلم وهى الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسئول عن هذا الوضع ؟

هل هى مسئولية العالم وحده ام مسئولية المجتمع ؟ ام الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المغرب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مغرب .

ان اغتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة أسلوب الانتاج في المجتمع الرأسمالى الذى يحول اى شىء حتى الانسان الى سلعة .

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي احدى منتجاته الفكرية ، وهي تخرج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تخرجت واغتربت عنها . والسلطة تتقبل العلم في حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التى تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مغرب من خلال السلطة .

ان هناك منهجا تستخدمه السلطة في ارهاب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه في ارهاب الجماهير ، وهو تذكيرهم ان العالم يهدد مطلقهم اى معتقدهم . فتربط بين الابداع العلمى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك للتمويه على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته . ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانعكاس

المغزى العميق للعبارتين الاتيتين على لسانى جاليليو واندريا فى المشهد الثالث عشر ؟

« تيمس ذلك المجتمع الذى يخلو من أبطال » .

« لا وانما تيمس ذلك المجتمع الذى يحتاج الى أبطال » .

فى مجتمع لا يفرز ابطلا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذى يبرزه فيه البطل . وهذا يعنى من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون افضل بلا أبطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هي كائنات المفترية من نتاج مجتمع مفترى معناه ايجاد مجتمع صحى وسعيد . لو كان ، المجتمع الذى عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية لكان جاليليو أحد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان بطل العصور الوسطى . وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه .

فى مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نضج المجتمع وعدم نضج البطل لان البطل فى هذه الحالة يتوهم ان فى امكانه التحكم فى مسار التاريخ . أى ان العامل الذاتى يحكم العوامل الموضوعية . فى نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة فيحدث لاغتراب البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة على البطل يطرح برشت السؤال الاتى : الى اى حد يمكن ان يتحكم الفرد ؟ انه يأخذ من المسرح البرجوازي الفرد أو الذات ويضيف من عنده رؤيته عن الاغتراب مؤكدا انه لعدم نضج الوعى الاجتماعى لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق احلامه ، ولذلك يجب ان يواكب وعيه وعى الطبقة التى يعمل من أجلها . ان وعى جاليليو لم يواكب وعى الطبقة البرجوازية الصاعدة التى كان يعمل من أجلها وذلك لان موقفه الطبقي كان ضعيفا وكان يجب ان يحدث له تحويل بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

• • •

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو لا ينتمى الى حزب حتى يمكن ان يكون هناك مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده يختلف عن وجوده فى الحزب . ولهذا فان أسلوب العالم من خلال الحرب متميز من أسلوبه لو كان منتشيا الى حزب . وهذه التفرقة هامة فى محاسبة العالم . ومن أجل ذلك ينبغى الالتفات الى العامل الذاتى . ان جاليليو قد استخدم أسلوب الخبث ، cunning للتغلب على السلطة ومن أجل التفرغ لابعائه . ولكن باقتراح أسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المسرحية يبدو ان برشت يريد ان ينقد هذا الأسلوب وذلك باظهار الجانب السلبى ، وهو يتمثل فى ايجاد ظاهرة البطل . ان بزوغ جاليليو كبطل تعبى عن التناقض بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد انسلك عن المجتمع واقترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مفتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع ان يحقق ذاته لانه لا يمكن ان يحققها الا من خلال الجماهير لان العالم كائن اجتماعى لا يحقق ذاتيته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مفتربا عن نوعه وعن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه ان البطل واقع فى تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرز ابطلا ، افراده اناس مستقيمون مع المجتمع . وفى هذه الحالة يكون التناقض الحقيقى بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان فى تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من نتيجة التناقض ان توقف جاليليو عن البحث العلمى ، لان تناقضه مع المجتمع كان اقوى من تناقضه مع الطبيعة . اذن لكى يفزو الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لفزو الطبيعة والتحكم فيها من أجل تغيرها . وهذا هو

تاريخية . من أجل تخلص الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة . . بعد ان تخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ في آن واحد . ذلك الوعي بأسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركة التاريخ والقوانين التي تحكم تلك الحركة . والسؤال الذي تثيره المسرحية هو :

على أى مستوى يتم الوعي بحركة التاريخ ؟

هل يتم على مستوى الوعي الفردى . أم انه يتطلب الوعي الجماعى للجماهير المقتربة ؟

ان مشكلة الوعي بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينة تكاد تسود المسرحيات التى كتبها برشت في فترة النفى . وهى الحرب . وبالذات في « جاليليو » « والام الشجاعة » اللتين كتبتا خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحيات تمثل حملة منظمه من جانب برشت ضد الحرب . ان مسرحية «الام الشجاعة» تدور خلال حرب الثلاثين عاما التى اجتاحت أوروبا ما بين عامى ١٦١٨ - ١٦٤٨ - وهى تناول الحرب على أنها احد منتجات الانسان المتضمنة في التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارته : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب العملاقة التى جلبتها الرأسمالية على أوروبا » .

ويريد برشت ان يؤكد مضمون المسرحية عندما يكتب في ملاحظاته المصاحبة لها : « في الحروب لا يمكن ان يقوم صفار القوم بعقد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرار للصفقات بطرق اخرى . وهى تجعل الفضائل الانسانية

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو » وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المرة في مسرحية **الام الشجاعة** وأولادها (١٩٣٩) تتناول المسرحية الجانب الاخر من المشكلة وهى مسئولية الجماهير بالنسبة للتغيير الاجتماعى . ان برشت مثل ارسطو . مهتم بنوع احداث الماضى اكثر من اهتمامه بالوقائع الجامده . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضية التى يقدمها برشت في مسرحية **الام الشجاعة** . ان مسرح برشت عموما في الفترة المتأخرة يركز على اكتشاف الاثر الذى تحدثه الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذى يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية . ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التى من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظرتة للتاريخ . ويقرر ديكسون : « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحي المسرح . والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من الفلاحين والجنود المجهولين (٢٣) » .

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال وعى الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ . وهو يعالج تطورهم من اللاوعى الى الوعى باغترابهم ويقدم قدرتهم على التغيير التى لا يدركونها ، على أنها الدافع الذى يحرك التاريخ نحو مستقبل انساني غير مغترب . ومن أجل ان تعى الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد اولاً ان تعى أسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الأسباب يعتبر ضرورة

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافة التى يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه (ولكنه لا يعرف نفسه) انها المראה التى ينظر فيها من اجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع او العصر معرفة نفسه . . . ان ايدىولوجيا اى مجتمع او اى فترة تاريخية تكمن في وعى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها . . وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى فى صورة عن الوعى . . . فى شفافية اساطيرها .

ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية فى حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تزيف الوعى . وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلانى اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم ايضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينة . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولاضعاف وعى الجماهير بهدف ابعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوعى الجماهير . ان تخلف وعى الامم الشجاعة يجعلها مفترية ومغلوبة على امرها حتى النهاية يجرفها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تتبعه كالمأخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم فى مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الامم الشجاعة بعربيتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستغلة فعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخله مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من أن تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى الذاتى بيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكمن فى تحريك التاريخ .

مهدة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية فى سبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هى الدرس الذى لا تتعلمه الامم الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة بموت اولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت اولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح فى ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقي يجب ان تناضل ضد الحرب لا ان تستغلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : « ان الحرب ليست الا تجارة » فهى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها فى الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستغلة من قبل المنتفعين الحقيقيين من الحرب اى الذين يشنون تلك الحروب من اجل مصالحهم ، وانها هى مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هي بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدرا لرزقها . يقول برشت : « ان الامم الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى . اذا كان جاليليو يؤمن فى البداية باستقلال العلم عن المجتمع . فان الامم الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع . وعلى هذا فهى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جهلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وعى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تأثير الاسطورة وهو لذلك وعى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « ايدىولوجيا غير منقودة » .

ان انهيار شان لى في نهاية المسرحية وصرختها اليائسة عندما ترفض الالهة مساعدتها وتتركها عائدة الى السماء . يتلوه الابلوج الذى يلقيه الممثلون والذى يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب أن يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

او الالهة فقط ؟

أم يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو ان تفكروا بعد انصرافكم

اى القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين في الوصول الى
نهاية سعيدة

سيداتى سادتى . نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب
يجب ، يجب .

ان برشت يفرغ المضمون الخرافى للاسطورة ويستبدله بمضمون دنيوى علمانى لكى ينقل
رؤيته من الاستغلال فى المجتمع الرأسمالى
المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد ان
ينزع عنها الهيبة والغموض عندما يقدمهم على
المسرح فى ثياب فاخرة واقدامهم مغروسة فى
الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا وبدون فيه
خوفهم من غضب رؤسائهم فى السماء فى حالة

ويمالج برشت الاسطورة مرة ثانية في
مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب .
ودائرة الطباشير القوقازية « ولكن هذه المرة
يقدم الاسطورة كاحد عناصر «تكنيك الاغتراب»
واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء
من اجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر
والماضى من خلال المستقبل ليعطى تأويلا جديدا
للماضى فى ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك
فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجعى ويصل
فيها مضمونا تقديميا مرتبطا بتغيير المجتمع من
اجل ازالة الاغتراب المتمثل فى استغلال الانسان
للانسان .

ان القيمة الرئيسية فى مسرحية الانسان
الطيب هى الشخصية المنقسمة على نفسها
والتي تمثلها شان تى (فتاة الليل الطيبة
المستغلة) وشوى تا (التاجر الرأسمالى
القاسى المستغل وتقوم المثلة بالدورين
بالتبادل عن طريق استبدال الملابس ووضع
قناع يمثل شخصية شوى تا الشريرة . ولكن
المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زاوية
سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج فى مجال
التحليل النفسى على انها ظاهرة نفسية) ولكن
برشت يقدمها على أنها مشكلة اجتماعية ذات
ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر
من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع
الاجتماعى . فهو يعالج التوتر النفسى فى
حقيقته اى كانعكاس للتوتر الاجتماعى ان
ما تعانيه الشخصية من توتر نفسى هو أصلا
توتر اجتماعى يقوم فى التوتر بين قوى الانتاج
وتخلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال
والملكية الخاصة وهو مايتمثله شوى تا . وذلك
يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج
وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذى
تطرحه المسرحية فى النهاية هو : الى اى حد
يمكن ازالة التوتر فى الواقع الاجتماعى ؟

فالملكية بمعناها التقليدية في المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعة في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من أجلها لم يعادلها . . ان الام الشرعية للطفل لم تبدل من أجله ولم تضح في سبيله مثلما فعلت جورشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الوريث لاملاك ابيه . . اماجروشا الخادمه البائسة والوحيدة فهي التي ضحت من أجله . هي التي تحملت العذاب في المرتفعات الشمالية في سبيله وفقدت خطيبها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عن طريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطبائير وهي التي يلجأ اليها القاضى اذ لك لكي يحكم بينة الطفل وحكمه يأتي مؤكدا المعنى الاجتماعي الجديد الكامن في المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التي يرغب في نقلها الى المتفرج تتلخص في أفنية المغنى في نهاية المسرحية .

لاحظوا معنى الاغنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه

فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة .

والوادي الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

• • •

في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت أقيم مهرجان لعرض مسرحياته في برلين الشرقية وانعقدت مؤتمرات وندوات وكان الموضوع الرئيسى الذى نوقش في الندوة الرئيسيه هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشيرها الى مقال أمير اسكندر الذى كان احد المشتركين في هذه الندوة :

فشلهم في مهمتهم التي نزولوا من أجلها الى الارض . ان تقديم الالهة في صورة دنيوية وبأسلوب ساخر هو احد وسائل تكنيك الاغتراب والهدف منه هو أن يرى المتفرج أن مصير الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية . والالهة هنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئولة عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل أن مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التي سيستمتع بها ليست في هذا العالم وانما في عالم آخر .

ان شان تى الطيبة الضعيفة المستغلة تتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكى تحمى نفسها من استغلال الآخرين . ويؤكد برشت أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مغتربا وتفرض عليه أن يتعامل بأسلوب المغترب . فكل الفضائل والصفات الطيبة في الانسان كالحب ومساعدة الآخرين تعتبر رذائل في المجتمع المغترب لأنها تنقلب ضد الانسان بمعنى أنها تساعد على تثبيت الأوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (أى القيم البرجوازية) وانما الحب والوعى وهو ما يدفعها لتغيير وضعها الاجتماعى وهذا ما يشير اليه الايلوج .

فالقضية الرئيسية في مسرحية دائرة الطبائير هي القانون والتغير الاجتماعى . يعرض برشت القانون على أنه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التي تتلخص في الملكية الخاصة ، وهو بالتالى مغترب عن الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصة هي الدافع والمحرك وراء قصة جروشار والطفل . والقيمة الاجتماعية التي تطرحها المسرحية كبديل هي على الضد من ذلك . يقرر أمير اسكندر في مقاله « برشت الفن والسياسة » الاتى : المفزى الاجتماعى للمسرحية هو في بساطة توقف امكانية الحصول على شيء ما على قيمة العمل الذى يبذل من أجله

يكون عقبة امام تطويره ولازالة هذا التناقض على من يحاول أن يطور مسرح برشت أن يلتفت الى الفكرة المحورية في مسرحه والتي عبرنا عنها في هذا المقال .

ان أى مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب ان يتجاوز المرحلة الثالثة التي عالج فيها برشت الوعى على المستوى الانسانى وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى انه يجب عليه ان يرفع التناقض الى مستوى ارقى . اذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الرأسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف ابراز حالة الاغتراب الناتجة عن الملكية الخاصة والاستغلال ، فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ ان الفكرة المحورية هي الاغتراب والوعى كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقي الرأسمالى لانه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وانما يرتفع الى مستوى ارقى بمعنى ان يصبح بين الانسان والطبيعة . ان قدرة الانسان المتزايدة على التحكم في الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح يبدو غامضا . اذا كان المسرح في أصل نشاته جزءا من الطقوس الدينية بمعنى انه تعبير عن اغتراب الانسان عن الطبيعة وعدم قدرته على التحكم فيها واذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيرا عن اغتراب لانسان ومحاولته تجاوز هذا الاغتراب ، أى ان تاريخ المسرح تعبير عن النكوص الذى مرت به الحضارة البشرية في مسارها نحو الاغتراب ، فهل يعنى هذا أن الانسان في حالة الاغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . والمطلوب هو الاجابة على هذا السؤال .

« وقد يكون مفيدا ان اذكر في هذا المجال عبارات قالها لى يوما ارنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة همبولت في برلين . وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شويخر ماذا علينا ان نصنع البرلينز انسامبل ان علينا أن نقرر الان هل نتركها تركز جهودها على الصراع الطبقي وهو امر لم يعد الان في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا أم نحولها الى متحف يزوره الاجانب ؟ وساعتها تعجبت لهذا القول فالمعنى الذى ينطوى عليه هو ان مسرح برشت لا يصلح الا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب الا مع طور محدد من اطوار التغير الاجتماعي ، أى انه في النهاية فن مؤقت مرحلى محدود القيمة والاثر محدود ذلك الطور التاريخي - الرأسمالى في حياة المجتمعات وقلت يومها لشومخر : ان الفن العظيم ان كان عظيما بحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الاكبر هو المسرح الاغريقى نفسه . ولكن شومخر رد قائلا . ان علينا ان نقدر ما في المسرح الاغريقى من جوانب تاريخيه متقدمه . . وان تكشف عن التطور التاريخي من خلال الفن ولكن علينا ايضا ان نوضح الحدود الخاصة - لهذا التطور أى علينا ان تكشف ما هو متقدم ، عما هو محدود في نفس الوقت اننا نحتاج دائما الى نظرة تاريخية

ان فكرة تحويل مسرح برشت الى مسرح كلاسيكى بالمعنى التقليدي يتعارض مع منهجه لانه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو ان الاعمال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، أى جزءا من التراث ولكنها في نفس الوقت تصبح عقبة امام ظهور اعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة بالنسبة لبرشت هي : لانه عظيم لابد ان يصبح كلاسيكيا وهو عندما يتحول الى كلاسيكى

المراجع

1. ^{٢٧}Arihusser, Louis,. **For Marx**. London : NLB, 1977.
2. Aristotle, **Poetics**
3. Benjamin, Walter. **Understanding Brecht**. London : NLB, 1977.
4. Brecht, Bertolt. **Brecht on Theatre** (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.
5. Erlich, Victor. **Russian Formalism**. The Hague, 1955.
6. Grimm, Reinholt. „Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung sines Begriffes,”
Revue de la Litterature Comparee, vol. 35, 1961.
7. Marx, Karl. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**, Peking :
Foreign Languages Press, 1976.
8. Joll, James. **Europe Since 1870**. London : Penguin, 1976.
9. Shlovsky, Victor. **Art as Method**. Moscow, 1959.
10. Willett, John. **The Theatre of Bertolt Brecht**. London : Methuen, 1977.

★ ★ ★

مطالعات

أحمد أبوزيد

أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الأخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، أو أركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فلقد شهدت السنوات الأخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته، والانجازات التي تمت فيه على أيدي الانثربولوجيين الأركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدأت الانثربولوجيا الأركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الانثربولوجيا الأخرى ، وبحيث بدأ عدد من علماء الأركيولوجيا أو علم الآثار العام يتحولون الى انثربولوجيين أركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع الى عصور ما قبل التاريخ السحيقة ، بقصد الوصول الى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وأنماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد افلح كثير من هذه الكتب في ان يجعل الاحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة انسانية مفهومة ومشتركة ، كما افلحت في أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الفنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماء أنفسهم في الآونة الأخيرة بالكتابة في مناهج البحث في الأركيولوجيا وأساليبها وطرائقها والوسائل المنيعة في الحفر والتنقيب ، وأهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لها الباحثون أثناء تلك العمليات ، وملاوا تلك الكتابات بقبصص مثيرة تكشف عن الجوانب الانساني في تلك العمليات ، وهو جانب يتمثل في التضحيات والآمال والآلام التي يتعرض لها الباحثون ، ولكنها - وهذا هو المهم - تكشف عن مدى إيمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيفان ذلك الإيمان يدلل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناد والمشاق لتحقيق الرسالة والعمل على تبليغها للآخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار بأسماء كثيرة خليفة بالاحترام والتبجيل من أمثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومن قبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذى قام بكثير من الحفائر في أواخر القرن الماضي وأنفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة اكسفورد بحيث أطلق اسمه على متحف الاثنوجرافيا في تلك الجامعة العريقة . ولا يخلو ذلك السجل من أسماء عدد من العلماء العرب والمصريين بوجه خاص من أمثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممن أسهموا في الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة. وهؤلاء جميعا أنفقوا من أموالهم الخاصة لكي يبعثوا الحياة من جديد في روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكي يصلوا الحاضر بالماضي ويضعوا أمام أبصارنا الصورة الكاملة لحياة الجنس البشرى منذ أقدم عصوره التي أمكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك في أن الكثير مما توصلوا اليه خليك بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وأفكارنا عن (بدائية) الانسان في مراحلها الاولى والمبكرة ، والى اعادة النظر في قدرة الانسان في تلك المراحل على الخلق والابتكار والابداع وعلى (صنع) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker في بداية كتابه عن «أساليب الحفر الأركيولوجي» *The Techniques of Archaeological Excavation* « أن الحفر والتنقيب يستردان من الأرض الأدلة والبيانات الأركيولوجية التي لا يمكن الحصول عليها بغير هذه الوسيلة . فالتربية وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة - كما هو الامر بالنسبة لكل الوثائق والسجلات الأخرى - الى من يحللها ويترجمها ويفسرها قبل أن يمكن استخدامها ، وذلك لان الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشرى هو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما أنه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والعصور التاريخية أحد المصادر الهامة عن الأدلة حين لا توجد الوثائق ، أو حيث تكون الوثائق المتاحة غير كافية أو غير واضحة ، وكلما كانت أساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيرات والتأويلات التي تصل اليها أكثر دقة وأكثر صحة وصدقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذى دفع باركر الى ان يكتب هذا الكتاب ، ولكنه يعترف بأنه لا يهدف الى أن يكون كتابه مرشدا او دليلا كاملا للحفر والتنقيب ، كما أنه لم

يحاول أن يتعرض بالوصف لمختلف طرق الحفر في مختلف الأماكن والمواقع ومختلف أنواع التربة ، وإنما كان يهدف منه إلى أن يعطى للقارئ صورة لما كان يعانيه هو نفسه من صعوبات ومتاعب ، وما يقابله من مشكلات تحتاج إلى الحل السريع أثناء وجوده في (الميدان) أو (الحقل) أو أثناء محاولته قراءة وتفسير نقش من النقوش ، أو أثناء وقوفه أمام (لوحة الرسم) « ومعظم هذه المشكلات كانت تظهر في رأيه - من نقص وعدم ملائمة أساليب ووسائل الحفر والتنقيب ، ومن هنا كان يتعين عليه - في هذا الكتاب أيضا أن يحاول (تنقية) هذه الأساليب والطرق على أمل أن يؤدي ذلك إلى الحصول على أدلة أكثر دقة وتعقيدا ، مع الاعتراف في الوقت ذاته بأن الحصول على مثل هذه الأدلة والشواهد سوف يستلزم بالضرورة الالتجاء إلى أساليب أخرى في التصنيف والتفسير والتأويل ، ولكن هذا كله يهون مادام يؤدي في آخر الأمر إلى مزيد من الفهم العميق للماضي . والمهم هنا هو أن الحفر ليس إلا وسيلة للحصول على المعلومات وعلى أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد ، وهو أشبه شيء بالجراحة ليس فقط من حيث الخطورة ولكن أيضا من حيث الدقة التي يجب مراعاتها في كل خطوة وفي كل ضربة فأس أو ضربة مبضع . إلا أن الحفر يختلف عن الجراحة من حيث أن ضربات الفأس تؤدي إلى تدمير الموقع الذي يقوم الأركيولوجي بالحفر والتنقيب فيه . فكل موقع أثري هو بمثابة وثيقة يمكن قراءتها بواسطة باحث منقب ماهر ، ولكن هذه الوثيقة يتم تدميرها تماما أثناء عملية القراءة ذاتها . ومن ناحية أخرى فإن دراسة الموقع عن طريق الحفر والتنقيب يمكن اعتبارها تجربة لا يمكن أعادتها أو تكرارها بأي حال من الأحوال نظرا لتدمير ذلك الموقع أثناء القراءة الأولى . وعلى ذلك نجد أنه بينما يمكن إثبات صحة أو كذب التجارب في مختلف العلوم عن طريق إعادة إجراء التجربة وملاحظة النتائج بدقة فإن المعلومات التي نحصل عليها من عملية الحفر الأولى يصعب إثبات صحتها أو كذبها بنفس الطريقة (أي عن طريق إعادة الحفر) ، خاصة وأنه لا يمكن العثور على موقعين أثريين متماثلين تمام التماثل ، سواء من حيث الظروف العامة أو من حيث التفاصيل . (صفحة ١٢)

وهذا كله معناه في آخر الأمر أن مسئولية الأثر مسئولية ضخمة إلى أبعد حد ، لأنه إذا مضى في قراءة ووثائقه (الاكتشافات التي يعثر عليها) في الوقت الذي يدمر فيه الموقع الذي عثر فيه على تلك الوثائق فإن المعلومات التي يدلي بها إلى القراء أو الباحثين سوف تكون خاطئة بالضرورة دون أن يمكن تصحيحها أو تصويبها ، بل وحتى دون أن تكون هناك فرصة لمعرفة ما إذا كان هناك خطأ في التفسير والتأويل . ومن هنا كان باركر يعتقد أن المهمة الأولى التي يجب أن يضطلع بها الباحث الأركيولوجي هي أن يقدم لغيره من الباحثين والدارسين أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد الأركيولوجية السليمة التي لم يمسسها التشويه والتزوير والتحويل ، وأن يضعها أمامهم بطريقة يتمكنون معها من الاستفادة منها واستخدامها في ثقة واطمئنان إلى سلامة الأسلوب الذي اتبعه في الحفر وفي التصنيف والقراءة والتفسير . بل الأكثر من

ذلك فان من واجب الاركيولوجي ان يعمل على نشر تلك المعلومات على اوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الى المتخصصين ، بل وايضا الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها في المتاحف او تقديمها من خلال البرامج الاذاعية والتلفزيونية . فهذه في نظري امور لا تقل أهمية عن النشر العلمي الدقيق الذي يقوم به الباحث لتعريف العلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع ان هذه المسألة كان قد انتبه اليها ونبّه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، اذ يقول في الجزء الاول من كتابه الضخم الذي يقع في أربعة أجزاء بعنوان *Excavations in Cranborne Chase* « ان المنقبين - كقاعدة عامة - يسجلون فقط تلك الاشياء التي تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر . الا ان ثمة مشكلات جديدة في الاركيولوجيا والانثروبولوجيا تطفو دائما على السطح ومن الصعب ان تخطئها عين عالم الانثروبولوجيا .. بحيث يجد - حين يعود الى الوصف القديم للبحث عن مزيد من الشواهد والادلة - ان النقاط التي تعتبر في نظره ذات أهمية بالغة قد أغفلت تماما لانها لم تثر حينذاك اى اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي من الباحث المنقب ان يسجل جميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها في سهولة ويسر ، كما يجب ان يكون الهدف الرئيسى لعالم الآثار هو العمل على تجنب اصدار الاحكام والآراء والتفديرات الشخصية بقدر الامكان » (P. XVII) ثم لا يلبث بت ريفرز ان يذكر في الجزء الثاني الذي نشره عام ١٨٨٨ انه حاول ان يسجل في كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالفعل اثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلك التي لا تستخدم في المستقبل على الاطلاق ، بل وايضا تلك المعلومات التي قد يثبت في المستقبل انها عديمة الجدوى والفائدة ، كما انه حاول ان يقلل ما استطاع من ان تتدخل ميوله وأهواؤه الشخصية في اختيار المادة التي يضمونها في ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

والقد حدثت تغييرات اساسية في اسلوب الحفر والتنقيب منذ أواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك ان معظم الاركيولوجيين كانوا يميلون في اول الامر الى التنقيب الافقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الرأسى والعمودي ، ثم لم يلبث هؤلاء الاثريون ان ارتدوا مرة ثانية الى اساليب وطرق الحفر الافقي كان الاركيولوجيون الاوائل يفضلون ان يقوموا بالحفر والتنقيب في مواقع ممتدة ومساحات كبيرة على أمل ان يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا ان ذلك كثيرا ما يضيع عليهم فرصة التعرف على الدقائق والتفاصيل ، كما انه كثيرا ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تختفي داخل الطبقات والتي يحتمل ان تساعد في فهم التسلسل الزمني في الموقع . ولقد تعرض لهذه الاخطار بالذات الاثريون الاوائل في انجلترا الذين اهتموا بالحفر في مواقع المدن الرومانية من امثال Carewent وروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الاسلوب في الثلاثينات تحت ضغط ومعارضة سير موريتمر هويلر الذي كان يوصي بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وان كان هو نفسه جمع بين اسلوبي الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان تلاميذ هوبلر ركزوا تركيزا شديدا على الحفر في مساحات اصفر ، وبالغوا في ذلك مبالغة شديدة في كثير من الاحيان بحيث اخطاوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذا لا ينفي ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيها على اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع سبرراتهم في الالتجاء الى هذا الاسلوب ، وهى مبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها ، والفترة الطويلة نسبيا التى كانوا يريدون تغطيتها في حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمائة سنة ، ولكن هذه الطريقة لم تكن لتجذب اليها علماء الاركيولوجيا المتخصصين في عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من الصعب تحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمسكن والمآوى . وعلى الرغم من رجوع معظم الاركيولوجيين في الوقت الحالى الى الاساليب الافقية فان مساحة المواقع التي يحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع في اول الامر .

ومع ان باركر يشير في كتابه الى جهود الاركيولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم من الاثريين والمشتغلين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركيولوجى ينتحتم عليه ان ينشر اكبر قدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة عن اكتشافاته لان ذلك خليق بان يبعث الثقة في نفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة ان تفسيراته هو تخلو تماما من الخطأ ، او حتى من التأثير بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكل باحث وجهة نظره الخاصة في التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتيح الفرصة لغيره لاعادة النظر في التفسيرات السابقة ومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدي في آخر الامر الى الوصول الى تفسيرات ونظريات أخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصدق .

ومع ذلك فلا بد من ان تاخذ في الاعتبار ان الدراسات الحلقية التي يقوم بها الاركيولوجيون لا تتم عشوائيا ، وانه لابد ان تكون موجهة منذ البداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء تتضارب تضاربا شديدا حول هذه النقطة الاخيرة . فبعض علماء ، الاركيولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحث ويحاول الاركيولوجي ان يجد حلا لها ، وان الهدف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو القاء بعض الاضواء على عدد من التساؤلات التي يلقاها هؤلاء الاركيولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا ان هذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية البحتة فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لان الاركيولوجى الذى يقوم بالحفر لا شئ الا للبحث عن حقائق وبيانات وشواهد تتعلق بالتساؤلات التي تدور في ذهنه دون ان يهتم بأى شئ آخر سوف تغوته معلومات وحقائق أخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يغفل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات في نفس الطبقة التي يقوم بالحفر فيها او في الطبقات الاخرى او في العصور الاخرى التي لا تدخل في دائرة اهتمامه . والادهى من ذلك ان هذه

الشواهد والادلة والبيانات كثيرا ما تدمر تدميرا تاما اثناء عملية الحفر وتضيع كلية دون أن تجد من يقوم بتسجيلها ودراستها ، وفي ذلك خسارة كبيرة على العالم .

والمشكلة الرئيسية هنا هي ان المنهج العلمي التجريبي لا يمكن اتباعه وتطبيقه بدقة على ما يقول باركر . فليس في الامكان اجراء التجارب في مجال الاركيولوجيا ، كما انه من المستحيل تكرار التجربة ان كنا نعتبر عملية الحفر ذاتها بمثابة التجربة في العلوم الطبيعية - على ما ذكرنا من قبل . فكل موقع يختلف اختلافا يكاد يكون تاما عن اى موقع آخر مهما كان صغير المساحة ، وبذلك فانه لا يمكن التعميم او الاستشهاد بما يتم العثور عليه في موقع على ما يمكن ان يتوفر في موقع آخر . يضاف الى ذلك انه من الصعب ان لم يكن من المستحيل - اختبار اية مشكلة جزئية عن طريق الحفر نظرا لان الموقع يكون في العادة شديد التعقيد حتى وان كانت مساحته محدودة للغاية . بل الاكثر من ذلك فان القيام بعملية الحفر من اجل الاجابة على سؤال محدد بالذات كثيرا ما ينتهي الى العثور على شواهد وبيانات ومعلومات وادلة لم تكن متوقعة على الاطلاق ، بل وقد لا تكون لها صلة من قريب او بعيد بالمشكلة الاصلية التي وجهت عملية الحفر في بداية الامر ، وكثيرا ما تثير هذه المعلومات والقرائن من المشكلات اكثر مما تحل .

ومع ذلك فان باركر يؤمن بأنه ليس هناك من علماء الاركيولوجيا من يقدم على احدى عمليات الحفر والتنقيب دون أن تكون في ذهنه بعض المسائل او المشكلات ، او على الاقل دون أن تكون لديه فكرة ولو عامة عما يمكن أن يؤدي اليه الحفر وما يتوقع العثور عليه ، والا لما كان هناك مبرر يدعو الى الحفر في ذلك الموقع بالذات دون غيره من المواقع . فالحفر او التنقيب عملية (انتخابية) دائمة والانتخاب او الاختيار يقوم على المفاضلة بين مختلف المواقع ويتأثر الى حد كبير بالتوقعات وبما يعتقد الاركيولوجى عن أهمية المعلومات التي يتوقع الوصول اليها . وعلى اية حال فان هذه التساؤلات لا بد من أن تكون واسعة وعريضة بقدر الامكان حتى لا تصطدم بالواقع الذي قد يخالف كل التوقعات ويهدمها تماما . ومع ذلك فالاغلب ان الباحث الاركيولوجى يعدل ويغير من تساؤلاته اثناء عملية الحفر حسب الشواهد التي يعثر عليها ، أى ان ما يعثر عليه يثير لديه تساؤلات وتوقعات جديدة، لم تخطر على باله من قبل ، وهذه التساؤلات والتوقعات قد تجعله يغير حتى من أسلوب الحفر واستراتيجيته . فكانه يتعين على الباحث الاركيولوجى اذن أن يتوقع ظهور اشياء لم يكن يحسب لها حسابا من قبل ، وأن يكون على استعداد لتغيير موقفه وتعديله حسب ما يعثر عليه ، وان يعطى لكل ما يتوصل اليه من معلومات ما تستحقه من عناية واهتمام حتى ولو تعارضت مع توقعاته الاصلية .

وليس الحفر بالعلمية السهلة الهينة، كما انه ليس من السهل الميسور أن يكشف الباحث الاثرى خلال فترة زمنية محدودة عن كل ما يحتويه الموقع من شواهد وبيانات ومعلومات ، الا اذا كان ذلك الموقع محدود المسافة الى حد كبير جدا . ومن هنا فانه ليس من المحتمل أن

يتم الكشف تماما عن كل ما يضمه الموقع من معلومات ، خلال حياة ذلك الباحث ، خاصة ان اساليب الحفر والكشف قد بلغت في الوقت الحالي درجة عالية جدا من التعقد والدقة بحيث تساعد على الكشف عن شواهد لم يكن من الميسور العثور عليها أو التوصل اليها باستخدام الاساليب والطرق التقليدية القديمة . فالحفراذن بقصد الكشف عملية بطيئة للغاية : ومن الافضل أن يضع الباحث الاركيولوجى منذ البداية خطة طويلة المدى بحيث يستمر العمل حتى بعد وفاته ، كما انه يتعين عليه للسبب ذاته ان يسجل كل ما يتم العثور عليه أولا بأول وبدقة متناهية حتى تفيد منه الاجيال التالية .

ومهما يكن من شيء ، فان المسئولية الكبرى التي يجب على الاركيولوجي ان يضطلع بها ازاء العلم والحضارة وازاء غيره من العلماء والباحثين هي - في رأي باركر - نشر نتائج حفائره بأسرع ما يمكن ، وان يكون امينا قيما يقوم بتسجيله ونشره وتوصيله الى الآخرين .



ويبدو ان العمل الاركيولوجي والحفر والتنقيب وما يكتنفها كلها من مخاطر ومتاعب ومشوقات قد جذبت الى ميدان الاركيولوجيا اعدادا كبيرة من العلماء والدارسين من مختلف التخصصات ، ومن كانوا قد بدأوا حياتهم في مجالات أخرى غير علم الآثار ، ولكنهم لم يلبثوا امام نداء الماضي السحيق وما يفتحه امام الباحث من آفاق واسعة وعريضة وعميقة ومن تحديات أن تركوا مجال تخصصاتهم الاصلية ووهبوا حياتهم وجهودهم ، بل وأموالهم ايضا الى علم الآثار والى الحفر والكشف عن كنوز الماضي . وقد أفلح بعض هؤلاء (الهواة - المحترفين) من أن يحققوا كثيرا من النجاح وان يبلغوا في ذلك الميدان شأوا كبيرا ، بحيث تركوا بصماتهم على تاريخ الحفر والتنقيب أو على الاقل على تسجيل الآثار التي كشف عنها غيرهم ، كما أفلح الكثيرون منهم في تقريب هذه العمليات والاكتشافات لأذهان القراء ، سواء منهم المتخصص أو غير المتخصص ، وان يعرضوا ذلك كله بأساليب كثيرة ومتنوعة ومثيرة . وقد ادى هؤلاء الهواة المحترفون بذلك خدمات جليلة لعلم الآثار والاركيولوجيا ، بل وللانسانية ايضا حيث أفلحوا في ان يربطوا - بأسلوبهم الخاص - الحاضر بالماضي ، وان يضيفوا على ذلك الماضي مسحة رائعة من الحياة ، وان يبرزوا مافيه من جمال وجلال وعمق وانسانية .

ويعتبر دوجلاس مازونوفيتش Douglas Mazonowitch أحد هؤلاء الهواة المحترفين الذين ارتادوا ميدان الاركيولوجيا - وبخاصة اركيولوجيا عصور ما قبل التاريخ - وهم في أواسط العمر ، وبعد ان كانوا قد وجهوا حياتهم نحو جوانب من النشاط العلمي والاقتصادي لا تمت الى الاركيولوجيا بصلة ، فاذا ببعض الاحداث تعرض حياتهم بطريق الصدفة البحتة فتغير مجرى هذه الحياة تماما ، وتوجههم الى الاهتمام بعلم الآثار وعمليات الحفر

أو التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيما يقومون بالحفر للبحث عنه أو فيما يقومون بتسجيله وشرحه وتفسيره . ومازونوفيتش نفسه يعترف في الصفحة الاولى من كتابه الشيق الطريف « أصوات من العصر الحجري *Voices From the Stone Age* الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والمآوى والجدران بذلك كله حين يقول « ان تغيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفية دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ أواسط العمر حيث تكون العادات قد رسخت وثبتت وأصبح من الصعب تغييرها أو الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملاً جديداً تماماً في بلد غريب عليه ولا يعرف من لفته شيئاً على الإطلاق فان الامر يحتاج الى بذل الكثير من المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيراً من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس » . والظاهر ان دوغلاس مازونوفيتش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر في تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف في العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعاً وتحمساً من عدد من معارفه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبياً وقد هجر مهنته الأصلية كفنان ورسام عادي ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي يتنقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا في آخر الامر هذا الكتاب الطريف « أصوات من العصر الحجري » (الناشر George Allen and Unwin, London, 1975

وبقلم الفنان الرقيق المبدع الذي يعرف كيف يستخدم فرشاته في الرسم والتعبير بالخطوط والالوان عما يجول في فكره وخاطره وقلبه يقص مازونوفيتش قصة اكتشاف كهوف الطميرة (التاميرا Altamira) في شمال اسبانيا عام ١٨٧٩، وهو الكشف الذي تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صغيرة تدعى ماريّا Maria على نقوش تلك الكهوف اثناء زرتها مع أبيها . وربما كان ذلك هو أول كشف على الإطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجري لدى قانص الحيوانات ، وهي في عمومها نقوش وصور على درجة عالية جداً من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد افلح فنان عصور ما قبل التاريخ في أن يسجل بنجاح ما يصادفه هؤلاء الصيادون من متاعب وأخطار ، وما قد يحققونه من نجاح في رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يودي بالجنس البشري عموماً ويؤدي الى اختفائه تماماً ونعني به المبالغة الشديدة في قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائماً فائض هائل من اللحوم التي لم يكن باستطاعة الانسان الحجري استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور - شأنه في ذلك شأن الانسان الحديث - لم يكن يعطى بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة في السكان مع النقص السريع في عدد الحيوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .

ولقد بدأت رحلة مازونوفيتش في هذا المجال الجديد منذ خمس عشرة سنة في لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراء الجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلة مستمرة حتى الان دون أن يقف صاحبها عند حد ، وإنما هو مشغول دائما بفن العصر الحجري الذى يعتبر أقدم ما امكن العثور عليه من فن الانسان المبكر . ويتمثل هذا الفن في عشرات الآلاف من الصور والنقوش التى سجلها انسان ما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمآوى الصخرية في أعالي الجبال وفي باطن الصحراء وجدران الاخاديد أو في الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالى عشرين ألف سنة مضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خلال كل هذه القرون الطويلة . ولم يبدأ الكشف عن هذه الكنوز الا منذ قرن واحد نتيجة لتلك المصادفة التى قادت ماريا الى أحد تلك الكهوف كما ذكرنا ، وكما سنعود الى ذلك مرة أخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهف الشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحي الغربى في لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على أحد معارض الفن هناك تشير الى أن ذلك اليوم كان هو آخر أيام عرض نقوش العصر الحجري من شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدأت الرحلة . . وكما سبق أن ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان في الاصل فنانا ورساما يتعيش من بيع لوحاته ومن التدريس في بعض معاهد الفن في لندن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الى دراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عددا من المقالات عن فن الكهوف ثم رحل من إنجلترا الى أمريكا حيث يعيش الان في كاليفورنيا ، ولكنه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى أوروبا حيث يعكف من جديد على زيارة مزيد من الكهوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقل تلك الصور بأسلوبه الخاص ويطبعاها ويبيعاها . ويعتبر المعرض الذى يملكه في كاليفورنيا هو المعرض الدائم الوحيد في العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تأثير مازونوفيتش وشهرته وانقطاعه لهذا العمل أن متحف كارنيجى Carnegie Museum الشهير عينه باحثا مشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهى وظيفة شرفية هامة تضاف كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوش كهوف لاسكو Lascaux في فرنسا تصلح مثالا طيبا لذلك الانقطاع والولاء لهذا النوع من الفن ، كما تصلح مثالا للعناد الذى قد يصادفه الباحثون في فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عن الذين يشتغلون بالحفر والتنقيب عنها . . فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض في شارع بوند Bond Street لم يكن أمامه سوى ست لوحات فقط تحاكي بعض نقوش كهوف لاسكو . ولقد جذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملكت عليه قواه وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل في مطاردة الحيوان ، بكل ما تتضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هناك لوحة بالذات لآحد الحيوانات الضخمة تنصدر المعرض ، وهى لوحة منقولة بالالوان المائية من كهف لاسكو ، وكان كثير من الهواة ومحبي الفن قد طلبوا من صاحب المعرض أن يبيعاها ايها . وسأل صاحب المعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه اثناء الزيارة ، اذا ما كان يستطيع أن يقوم برسم نسخ من تلك اللوحة حتى يلبي رغبات عملائه ، وقبل مازونوفيتش العمل . وكانت المكافأة التى حصل عليها هى اول مبلغ من المال يخصص للانفاق على

رحلاته وزياراته للكهوف ذاتها لنقل ما عليها من نقوش ورسوم بدقة . ولم يلبث أن باع المنزل الذى كان يملكه حتى يوفر لنفسه ما تحتاج اليه الرحلة من مال . وهكذا يكشف لنا عن مدى ما قد يتحمله علماء الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا في سبيل تمويلهم لرحلاتهم ولاشباع رغباتهم في التغلغل الى أعماق الحضارات والثقافات الإنسانية المختلفة .

ولقد تحمل مازونوفيتش الكثير من العناء والنفقات في رحلته الأولى الى فرنسا . وجزء من ذلك الجهد والمال ضاع في سبيل الحصول على إذن السلطات الفرنسية بالدخول الى الكهوف ونقل ما عليها من نقوش ، ولكنه حين ذهب الى لاسكو نفسها وجد أنها منطقة تعج بالسياح والزائرين الذين يقومون بالشرح السريع ، ولم يكن يسمح لاي مجموعة بالبقاء في داخل الكهوف لأكثر من عشرين دقيقة ثم تأتي بعدها مجموعة أخرى وهكذا . ولم يكن في استطاعته أن يقنع المسؤولين في المنطقة ذاتها - رغم كل ما يحمل من تصاريح وتراخيص وتوصيات - بأن يسمحوا له بالبقاء طول اليوم داخل الكهف لنقل ما على جدرانها وسقفها من روائع الفن ، وبذلك لم يكن أمامه إلا أن ينضم الى هذه المجموعات واحدة بعد الأخرى، فما ان ينتهى من الزيارة مع مجموعة حتى يسارع باللاحاق بالمجموعة التالية ، وهو يدفع ثمن تذكرة الدخول في كل مرة (ثلاثة فرنكات جديدة) . وبهذه الطريقة وحدها أمكنه أن يسجل دقائق بعض اللوحات ، وما تكشف عنه من قدرة فنية عالية .

ولم يكن مازونوفيتش ليقتنع بمجرد نقل هذه الصور والنقوش . فلقد أحس بأنه لكي يتفهم ذلك الفن وما به من عمق فلا بد له من أن يتوفر على دراسة الثقافة التي أنتجته وان يتغلغل الى أعماق الأسرار التي تلف - حسب تعبيره - نقوش كهوف ما قبل التاريخ . وكان يشعر طيلة الوقت بأنه يسارع الزمن ، لان كهوف لاسكو كانت قد بدأت تتعرض لكثير من التلف نتيجة لتعرضها للتقلبات الجوية بعد اكتشافها وفتحها للجمهور ، وكذلك نتيجة لتعرض اللوحات لضوء الشمس وللوهاء وأنفاس الزائرين وأضواء التصوير بعد أن ظلت مدفونة تحت طبقات كثيفة من الرمال والأحجار لعشرات القرون . وقد دفع ذلك السلطات الفرنسية الى التفكير في اغلاق المنطقة الا لفترات محددة من السنة . وقد تم ذلك بالفعل بعد سنة واحدة من زيارة مازونوفيتش ونقله تلك النقوش ، ومن هنا فإن اللوحات التي نقلها تعتبر وثيقة هامة عن هذا النوع من الفن ، لا يزال يتوفر على دراستها عدد كبير من العلماء والدارسين .

ولقد أمكن له أثناء هذه الزيارات اليومية العديدة وعمله بالكهوف أن يتعرف على جاك مارسال Jaques Marsal الذى قص عليه قصته لاكتشاف الكهف ... وهذه قصة تكشف بدورها عن الدور الذى تلعبه المصادفة في تاريخ الكشف الأركيولوجي ...

في يوم ١٢ سبتمبر ١٩٤٠ كان مارسال في الرابعة عشرة من عمره يلعب مع ثلاثة من أصدقائه ومعهم كلبه الصغير روبرو Robot ويتنزهون على بعد ميل من مدينة مونتنيال Montignac . وصادف الكلب في لهوه حفرة فدخل فيها ولكنه لم يستطع الخروج ، وكان لابد من انقاذه ، فتبعه أحد الصبية الأربعة ، ولكن الأرض استجابت له ووجد نفسه داخل كهف فيه الكثير

من الصور والنقوش ، فدعا زملاءه الذين راعهم صور آلاف الحيوانات الجميلة على جدران الكهف الواسع ، فادركوا باحساسهم مدى أهمية هذا الكشف الذى يرجع الفضل فيه الى كلب صغير ، اذ لولا ذلك الحادث لكان من المحتمل ان تظل تلك الرسوم التي انقضى عليها عشرون الف سنة مدفونة عشرين الف سنة اخرى ... وبانتشار خبر ذلك الكشف جاء الاب برويل Abbe Breul نفسه - وكان يعتبر اكبر علماء ذلك الحين في فن ما قبل التاريخ - الى المنطقة ، وادرك مدى أهمية ذلك الكشف ... وكوفئ الصبية الاربعة بأن سمح لهم بأن يعيشوا في خيمة على نفقة الدولة لكى يحرسوا الكهف . ولا يزال مرسال حتى الآن هو كبير المرشدين في الكهف الذى عثر عليه مع زملائه .

وبعد عدة شهور من العمل المضنى فى الكهف شبه المظلم عاد مازونوفيتش الى لندن ومعه تخطيطات دقيقة لنقوش عدد من الحيوانات من كهف لاسكو ، وعكف على استكمالها ثم أقام معرضه الاول عام ١٩٦١ . ووجد المعرض صدى واسعا في اوساط لندن الثقافية وبين محبي الفن وعلماء الاركيولوجيا والانثربولوجيا ولدى رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون . وضاعف من طبع نسخ جديدة عادت عليه بالكسب الادبي والمادى معا مما عوضه عن العمل فى الكهف المعتم . وهيا له الفرصة لتمويل رحلات اخرى الى مناطق جديدة . وربما كان افضل كسب له هو ما عرضه برويل . الذى كان قد بلغ في ذلك الحين الرابعة والثمانين من عمره - أن يصحبه معه في رحلته التالية الى اسبانيا ، ولكن ذلك لم يتحقق لان برويل مات فجأة بعد مدة قصيرة في تلك السنة ، وبذلك حرم العالم من اكبر علماء ما قبل التاريخ في العصر الحديث.

الا أن ذلك لم يمنع مازونوفيتش من الذهاب الى اسبانيا ... وكانت وجهته كهف التاميرا الشهير .

في كهوف التاميرا كانت الحيوانات الضخمة - حيوانات ما قبل التاريخ - وبخاصة الجاموس الوحشي (البيسون) هي الموضوع الغالب في النقوش والصور ، كما ان الكثير من تلك الصور تعطى فكرة واضحة عن تفاصيل رحلات الصيد والقنص ففى ظلام تلك الكهوف كان صيادو العصر الحجري يمارسون طقوسهم السحرية التي تمثل عملية الصيد والهجوم على الحيوان واقتناصه وقتله ، بكل ما في تلك العملية من تفاصيل دقيقة ، على اعتقاد منهم بأن ما يقومون به اثناء تلك الطقوس والراسيم سوف يتحقق في الواقع ، وأن تغلبهم على الحيوان في الخيال وفي ظلام تلك الكهوف ورسم وتصوير ما يريدون انجازه كفيل بأن يبلغهم غايتهم . وهذه في اساسها نظرية شهيرة فى السحر ، عبر عنها سير جيمس فريزر Sir James Frazer في كتابه الضخم الرائع « الغصن الذهبي The Golden Bough » (انظر ترجمتنا العربية لهذا الكتاب) باسم ما اسماء بسحر المحاكاة . ولكن هناك نظرية اخرى يميل مازونوفيتش الى الاخذ بها ، وهى أن الصياد القديم كان يخشى دائما احتمال عدم ظهور الحيوان ، ولذا كان يريد ان يرسم لنفسه صورة واقعية بقدر الامكان تمثل المصدر الرئيسي لطعامه ، على اعتقاد ان ذلك كفيل بان يحقق له استمرار ذلك المصدر وبقائه ، أى استمرار الحيوانات التي يعتمد عليها في قوته ومعاشه وحياته .

وقد اراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الامكان ، فاختار بعناية انواع الصخور في الكهوف ، وبدأ في تلوينها بالالوان الطبيعية المتاحة له في ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ في ذلك أوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا في شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها في التلوين هي المفرة والفحم وبعض المواد الاخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الارض ، باذلا في ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام أو الزيوت النباتية . ولم يكن أمامه من الالوان الا الاحمر والاصفر والاسود ، ولكنه استخدمها بدقة وبراعة لكي يلقي الظلال المناسبة التي تعطي الصورة تجسيدا رائعا . وقد لا نستطيع ان نعرف بالتأكيد كيف كان الانسان منذ عشرين ألف سنة يفكر ويتصرف ، او ماذا كان يدور في ذهنه ، ولكن من المؤكد - كما تكشف تلك الصور والنقوش - انه كان يتمتع بدرجة عالية من الذكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وان حياته الاقتصادية البسيطة وانشطته المحدودة في الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذي شغله بالرسم والتصوير والنقش الذي أفلح في ان يبقى طيلة هذه الآلاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوى على مدى ما كان عليه هذا الانسان (البدائي) من تقدم وذكاء . واذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجري فان ذلك يرجع الى ان معظم المصنوعات التي عثر عليها في باطن الارض والتي ترجع الى ذلك التاريخ كانت مصنوعة في الاغلب من الحجارة او من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الانسان من ان يتخذ ملابسه وأحذيته وأغطيته من جلد البison ، بل وان يصنع منه مسكنه ايضا ، كما انه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الفرلان اسلحة ، وهكذا . بل ان انسان العصر الحجري استطاع ان يكتشف ما في الاعشاب البرية من قوى طبية فاتخذ منها ادوية لعلاج الامراض . وان كانت فترة الحياة اقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت أمرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان أمرا خليقا بالرهبة والجلال والتقديس ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك في ان الانجازات الفنية التي حققها انسان العصر الحجري كفيلة بأن تغير الصورة القديمة عنه كإنسان بدائي متوحش أو همجي ، وانه لا يعرف الحياة في مجتمع ، ولا تحكم سلوكه أية قواعد اخلاقية .

ومهما يكن من امر ، فانه منذ اكتشاف فن ما قبل التاريخ ازداد اهتمام الناس به وأصبح موضع اثاره للكثيرين من المثقفين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبية ومطرودة . ففي عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة ألف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة الملائمة داخل الكهف للحفاظ على الرسوم والنقوش ، فان هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، وأصبحت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء الغريبة . وكان هذا نذيرا بالخطر الذي يهدد ذلك الفن القديم الراقي ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

في عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارته حتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذي كان قد بدأ يتسع وينتشر في شكل بقع خضراء . وقد جندت فرنسا لذلك اعدادا كبيرة من علماءها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعفنة دون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لاقامة نموذج مجسم لباطن الكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية عن جزء من الكهف ، مع وضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكي تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤيته لروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

اما في اسبانيا فقد امكن للسلطات أن تحل المشكلة بطريقة أخرى فيها نوع من محاولة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلك الكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يفلق كهف التاميرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاء فصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على أمل أن الظلام والرطوبة والبرودة التي تسود في الكهف سوف تكون اقرب الى المناخ والى الظروف الطبيعية التي كانت توجد في الكهف قبل اكتشافه ، وان ذلك قد يؤدي الى القضاء على كل البكتريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث ينعدم تماما كل أثر للحياة في هذا الجو المطلق المظلم ، الى أن يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد ان فترة الاغلاق بين اكتوبر ويناير من العام التالي كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو أن هذه الطريقة هي الوسيلة الوحيدة الآن للوقوف في وجه هذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، وللمحافظة على تلك الكنوز والتراث الانساني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل أخرى افضل واكثر فعالية حتى يمكن تحقيق رغبات الناس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظة عليها في الوقت ذاته .

بيد أن تجربة مازونوفيتش مع السلطات الاسبانية حول السماح له بدراسة آثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجري ، ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما عن تجربته مع السلطات الفرنسية التي كانت تتعنت تعنتا واضحا وتضع الصعوبات والعراقيل امامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعسوانة وتفهم لموقفه ورغباته ، كما وجد من المرشدين في منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفة والعلم والخبرة . . لقد كانوا - حسب ما يقول - يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمه دون أن يتوقعوا منه أي مقابل مادي - رغم فقرهم الواضح « . . لقد كانوا يريدون الصداقة وليس المال » . وقد ساعده ذلك على أن يتعمق في دراسة النقوش وبخاصة في كهف التاميرا ، وكانت هذه النقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهية لا تتوفر في نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغم من أن الحيوانات في نقوش لاسكو كانت مليئة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك في كهف التاميرا** . الا انه وجد في ذلك السكون المستمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعة الكهف ذاته ، وهو امر لا يتوفر في كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الامر كما لو ان 'فنان ما قبل التاريخ كان يختار في اول الامر اجزاء بارزة من الجدار وتنوءات معينة في الصخر فيعمل على تنظيفها وتسويتها بعناية فائقة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يعكف على تاوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء - وهي الالوان التي كانت متاحة له هنا أيضا في ذلك الحين ، وأخيرا جدا يعيد تلوين الخطوط الخارجية لهيكل جسم الحيوان بلون اسود داكن باستخدام المنجنيز أو الفحم .

ولقد اكتشف فن انسان ما قبل التاريخ لأول مرة في كهف التاميرا . وقصة الكشف ذاتها قصة مثيرة تستحق ان تروى ، وهى تبين - كما هو الحال بالنسبة للكشف عن كهوف لاسكو فيما بعد - الدور الذى تلعبه المصادفة فى الكشف الأركيولوجية . وقد تم العثور على التاميرا عام ١٨٦٦ أثناء زهرة خلوية كان يقوم بها رجل مع كلبه فوق سفوح التلال فى المنطقة ، وفجأة انطلق الكلب يجرى وراء ثعالب ليصطاده فاذا بهما يختفيان فى حفرة ، ويتبع الرجل كلبه الذى كان قد انحسر بين قطعتين من الصخر . وحين ازال الرجل الصخرة لكى يخلص كلبه تكشف له الأمر عن وجود كهف كبير ، ولكنه لم يهتم بذلك كثيرا ، لأن المنطقة مشهورة بكثرة ما فيها من كهوف .

ولكن فى عام ١٨٧٥ خرج أحد الباحثين الأركيولوجيين ممن يعيشون فى المنطقة وكان يدعى مارشيلينو سالتولا Don Marcelino Sautuola لاختبار وفحص الكهف ، على أمل أن يعثر فيه على بعض الآثار والمصنوعات التاريخية . وكان يعود فى كل مرة ببعض عظام الحيوانات أو بعض شظايا الصوان التى يبدو عليها آثار الجهد الإنسانى لتشديدها . وفى عام ١٨٧٩ قام بأعمال مكثفة فى المنطقة ، وفى إحدى المرات اصطحب معه ابنته (ماريّا) وكان عمرها اثنتى عشرة سنة . وقد أصاب الفتاة الصغيرة كثير من السأم والضجر من متابعة عمل أبىها الرتيب ، فانطلقت تلعب وحدها بين الكهوف ، وفجأة ارتفعت صيححتها وهى تنادى أباه « انظر يا أبى هذه الثيران الملونة » . وكانت هذه الصيحة هى أول علامة وأول اعلان على الإطلاق عن وجود فن ما قبل التاريخ .

وقد عكف سالتولا بجهد على دراسة ذلك الفن الذى كان قد انقضى عليه كل هذه الآلاف من السنين . وكان السؤال الذى يخامرهم هو : اذا كان الفنان الذى قام برسم وتصوير هذه الصور على كل هذه المعرفة الدقيقة بتلك الحيوانات وتفاصيل أجسامها فلا بد من أنه كان يعيش معها فى فترة واحدة ، أى أنه كان يرسم من خبرته الذاتية . ولم يكن من السهل عليه ان يصدق ذلك ؟ اذ لم يكن مقبولا منذ مائة عام أن انسان ما قبل التاريخ كان يتمتع بمثل هذه القدرات . بل أن سالتولا نفسه تعرض لاتهام الكثيرين له بأنه هو الذى قام بتزوير هذه الصور والزعم بأنها ترجع الى عصور ما قبل التاريخ ، اذ كان الراى السائد منذ قرن مضى هو أن انسان ما قبل التاريخ لا يرتفع مستوى ذكائه عن مستوى ذكاء القرودة العليا ، وهو مستوى لا يسمح بانتاج مثل هذا الفن الرائع الرقيق . وساعد على الشك فى امكان رجوع ذلك الفن الى تلك الفترة السحيقة شدة التباين بين هذه النقوش والصور وبقية المخلفات المادية التى تم العثور عليها فى منطقة الكهف مثل الادوات والاسلحة الحجرية ، اذ كانت على درجة كبيرة من الفجائية والبذاءة . كذلك لم يكن الناس يصدقون امكان معرفة الرجل البدائي فى عصور ما قبل التاريخ بهذه الالوان التى يمكن ان تقاوم عوامل الزمن وتظل محتفظة برونقها طيلة هذه القرون . ذلك أن نقوش التاميرا كانت تحتفظ بجمالها وبريقها ورونقها بحيث كانت تبدو وكأنها لم يمض عليها سوى سنوات قليلة . وأخيرا ، فإن سالتولا نفسه كان أول من يعترف بأنه لم تكن هناك أية آثار أخرى للحياة داخل تلك الكهوف تدل على أنها كانت مسكونة . ولقد كان المعروف أن انسان عصور ما قبل التاريخ لم يكن يعيش داخل الكهوف والى جانب فتحاتها،

وقد عثر على الكثير جدا من مخلفاته المادية امام هذه الفتحات ، وعلى ذلك فانه كان من المنطقي ان يتساءل الناس عن الاسباب التي كانت تحدو ذلك الانسان الى ان يرسم ويلون تلك الجدران والسقوف بمثل هذه العناية والصبر والمهارة ما دام لا يعيش الى جوارها ولا يراها ولا يتمتع بها . . . والواقع ان هذه مشكلة لم نجد لها حلامقنعا حتى الان .

ورغم هذه الاعتراضات ، ورغم اصوات التكذيب والتشكيك ، ظل ساوتولا ومعه أحد أصدقائه الذين آمنوا به وصدقوا دعواه ، واسمه **خوان دوفيلانوفيا اى بييرا** Juan de Vilnova Y Piera يدافعان عن هذه المكتشفات ويحاولان اقناع الآخرين بصدق ساوتولا . ثم حدث في عام ١٨٨٦ ، وبعد ستة اعوام كاملة الكفاح ، ان جاء أحد كبار علماء عصور ما قبل التاريخ الى المنطقة وشاهد النقوش ، واذا به يعلن ان تلك الصور لا تكشف عن أية ملامح او خصائص فنون العصر الحجري القديم ، ولا حتى عن ملامح أى فن آخر من فنون الحضارات المعروفة ، وانما هي مجرد تخطيطات ورسوم لآحد طلاب الفن من أتباع المدرسة الحديثة ، وهو على أية حال طالب متوسط المستوى ومتوسط القدرة على التعبير . . . وكان في ذلك قضاء على آمال ساوتولا . . ومع ذلك وخلال السنوات الخمس عشرة التالية ، تتابعت الاكتشافات عن فن العصر الحجري القديم في عدد كبير من كهوف اسبانيا وفرنسا ، الى ان اعترف العالم والعلماء برغمهم بوجود ذلك الفن وعظمته . . . ولكن حين تحقق ذلك كان ساوتولا وبييرا قد انتقلا الى العالم الآخر تملؤها الحسرة والمرارة وخيبة الامل .

وخلال السنوات القليلة التالية كانت كل الكهوف المعروفة في جنوب فرنسا وشمال اسبانيا قد أعيد فحصها من جديد للبحث عن بقايا وآثار فن انسان ما قبل التاريخ ، وقد ادى ذلك الى العثور على عدد كبير من الاكتشافات الجديدة التي ألقت الكثير من الضوء على القدرات الفنية عند هؤلاء الاسلاف الاوائل ، والتي اعطتنا صورة تختلف كل الاختلاف عن الصورة التقليدية التي كانت لدى الاسبان عن الانسان البدائي في العصر الحجري القديم . وقد عاد مازونوفيتش من هذه الرحلات بمئات من الصور الفوتوغرافية والرسوم التخطيطية ، فضلا عن مذكرات مطولة ودقيقة عن مقاييس وأحجام تلك الكهوف والحيوانات ، والمساحات التي تغطيها تلك النقوش القديمة ، والالوان التي استخدمها ذلك الانسان البدائي في تلك النقوش ، وقد امانه تلك التفاصيل فيما بعد في رسم لوحاته التي كان يعرضها في معارض لندن ، والتي درت عليه مبالغ طائلة ساعدته على القيام بمزيد من الرحلات للكشف عن بعض آثار ذلك الانسان البدائي ، وبخاصة بعد أن تمكن من اقامة معرض خاص في مدريد ساعد على ذبوع شهرته في جميع انحاء العالم . وقد تجلى ذلك في الرسائل التي تلقاها مازونوفيتش ، وبخاصة من أمريكا ، تدعوه الى الاسهام بمقالاته في بعض المجلات العلمية ، بل ان معهد شميزونيان الشهير في واشنطن طلب اليه ان يشرف على اقامة أحد المعارض المتجولة التي تعرض لفن الانسان القديم بحيث يشتمل ذلك المعرض على نسخة من كل الصور التي نقلها من ذلك الفن الاسباني القديم . وقد أقيم المعرض بالفعل في سنة ١٩٦٦ وتنقل في جميع أرجاء الولايات المتحدة وكندا ، واستمر العرض حتى عام ١٩٧٢ بغير توقف . وقد كان ذلك بداية لتفكير مازونوفيتش في أن يرحل الى الولايات المتحدة ، وأن يقيم بها ، وقد ظل منذ ذلك التاريخ يعيش في كاليفورنيا .

والواقع ان النقوش المرسومة في كهوف شمال فرنسا تغطي الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش أن نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الانسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي أجريت على هذه النقوش ان أولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت (أى انها ترجع الى العصر الحجري الوسيط والعصر الحجري الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجري القديم) . ثم بدأت اساليب الانسان البدائي فى الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنية العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدأت ألوانه تبهت وتختفى بعد أن تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور وتنوءات بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش اصابها التلف نتيجة للرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقى لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب فى ان الكثير من هذه الكهوف يفلق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع أن تسترد بعضا من رونقها القديم بعد أن تهيأ لها الظروف التي كانت سائدة فى تلك الاحقاب القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسباني الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقى والتقدم أكبر مما نجده فى فنون ونقوش الانسان الحجري القديم ، كما أننا نجد فى تلك النقوش ، وربما لأول مرة ، أشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتتبعه .

وصحيح ان هناك بعض المناظر التي تكشف عن الحياة المنزلية لانسان العصر الحجري الحديث فى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الا أن مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة فى تلك النقوش هي الدببة والفزلان والثيران ، وهي كلها تظهر أثناء الجرى وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقضا كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجري القديم الاعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر فى صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

والواقع ان الاختلاف فى الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح فى شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الأقل ، وانه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم افراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان فى العصر الحجري الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر فى الرسم

أو اللوحة متجاوزة بعضها بجوار بعض في الكثير من الاحيان ، الا انها لم تكن تؤلف تكويناً واحداً أو نمطاً واحداً ، وهذا يختلف كل الاختلاف عن فن الصخور في الفترة الميزوليثية (العصر الحجري الوسيط) حيث نشاهد تغيراً واضحاً في أسلوب التنفيذ .

ويتمثل ذلك التغير أولاً في أن الفن لم يصبح مجرد نقوش ترسم في أغوار الكهوف العميقة كما كان الحال لدى إنسان العصر الحجري القديم ، وإنما أصبح يرسم على جدران المآوى والمساكن الذي كان إنسان العصر الحجري الوسيط يتخذها في أعالي الجبال . ويتمثل ذلك الاختلاف ثانياً في أننا لم نعد نرى نقوشاً لأشكال مختلفة سواء كانت هذه الأشكال رسوم حيوانات أو بشر ، وإنما أصبحت هذه النقوش تظهر في شكل منظر يعبر عن موقف معين ، أو يحكي قصة معينة ، بحيث يلعب كل شكل في تلك الصورة دوراً هاماً في القصة التي يعبر عنها ذلك النقش . وبطبيعة الحال فإننا نجد أن النقوش التي تم تنفيذها في المراحل المتأخرة من تلك الفترة التي تمتد ما بين ٤٠٠٠ و ٦٠٠٠ سنة تكشف عن درجة عالية من التجريد ، بل إنه في كثير من الأحيان يصعب على الشخص العادي أن يفسر تلك الرسومات ويؤولها . ومع ذلك فإن الدراسة التفصيلية المتعمقة تكشف لنا عن تدهور واضح في خصائص ونوعية تلك الرسوم والنقوش . فأقدم هذه النقوش كانت تعكس درجة عالية جداً من الواقعية ومن القدرة على التحكم في الخطوط التي كان الفنان يرسمها وهذه القدرة أصبحت أقل وضوحاً في الأعمال التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون . والظاهر أن سرعة الحياة وكثرة متطلباتها حتى في تلك العصور السحيقة — كانت تجبر الفنان على أن يقلل من الوقت الذي كان أجده يعطونه للفن ، وقد انعكست هذه السرعة في تلك النقوش بحيث نجد أن الحركة السريعة بدأت تسيطر عليها ، بحيث أصبح كثير منها عبارة عن مجرد خطوط ترمز إلى حياة الصيد والقتل .

بل الأكثر من ذلك أننا نجد أنه بينما كان إنسان العصر الحجري القديم يقوم برسم لوحاته عن الصيد والقتل قبل أن يخرج في إحدى رحلات القتل ويتخذ من ذلك تيمناً وتعويذة تحقق له نجاح الرحلة ، فالأغلب أن فن العصر الحجري الوسيط لم يكن له صلة بتلك الرحلات أي أنه فقد وظيفته الدينية والسحرية التي كان يتمتع بها من قبل . ومن الصعب أن نعرف ما إذا كان إنسان العصر الحجري الوسيط يرسم تلك النقوش قبل القتل بالرحلة أو بعد عودته منها ، كما أنه من الصعب أن نعرف ما إذا كانت تلعب أي دور فعال في حياته . وربما كان السؤال الذي يتبادر إلى ذهن الكثيرين من الذين اشتغلوا بفن عصور ما قبل التاريخ من علماء الأركيولوجيا هو : لماذا انشغل الإنسان القديم بهذه الرسوم ؟ وماذا كانت وظيفة الفن في حياتهم ؟ وما الذي كان يعنيه الفن بالنسبة لهم ؟

قد يكون من الصعب الإجابة عن هذه الأسئلة ، ولكن الذي يكاد يكون من المؤكد في نظر مازونوفيتش هو أن إنسان العصر الحجري القديم كان يمارس ذلك الرسم لكي يحقق أهدافه في الحياة ، وبخاصة في رحلة الصيد ، وأن الوظيفة النهائية للصيد هي تحقيق الحياة واستمراريتها والعمل على ضمان توفر الحيوانات التي كانت حياته تتوقف عليها وعلى وفرتها إلى حد كبير . وقد كان إنسان العصر الحجري القديم ، كما تظهر من رسوماته ونقوشه ، يقوم

بصيد الحيوانات الضخمة مثل البيسون (الجاموس الوحشي) وأشباهاها . بينما بدأ انسان العصر الحجري الوسيط يدرك سبب اسراف أجداده في قتل الحيوانات بحيث أصبحت اشباح المجاعات تهدده ، ولذلك فانه انقلب الى تصوير الحيوانات الاصغر حجما ، كما انه كان يمزج بين رسم هذه الحيوانات وبين مناظر الرقص . وربما كان ذلك الرقص رقصا شعائريا يهدف الى اشاعة الطمأنينة في نفوس الجماعات التي تقوم بالصيد ، بيد ان هناك تفسيراً آخر غير ذلك التفسير الذي تآثر بغير شك بنظرية سيرجيمس فريزر عن سحر المحاكاة ، وهو تفسير يقوم على افتراض ان هذه النقوش تم رسمها بعد العودة فعلا من رحلة القنص والصيد، لكي تسجل انتصار الصياد في رحلته على الحيوانات . ولكن معظم علماء الاركولوجيا يميلون الى الاخذ بالنظرية الاولى ، وبخاصة ان كثيرا من هذه الرسوم تكشف عن درجة عالية جدا من الدقة والمبالغة في اظهار التفاصيل مما يعني ان هذه النقوش كانت تقوم بدور شعائري وطقوس يتعلق باستمرار الحياة وحنانها .

والنظرة السريعة الفجعة لفن الصخور في اسبانيا قد تترك انطبعا لدى الانسان بان كل هذه الرسوم تتبع أسلوبا واحدا في التنفيذ ، وان الدراسة المتأنية لاي مأوى واحد من تلك المآوى تكفى لمعرفة خصائص هذا الفن . ولكن الواقع غير ذلك . فبعض المآوى مثل مأوى كوجول Cogul في ليريدا Lerida تكشف عن المناظر المنزلية التي تضم عددا من النساء والماشية والغزلان واحد الاشكال الصغيرة ، وربما كانت لطفل صغير ، بينما نجد في مأوى فالتورتا Valltorta الذى يبعد عن ليريدا Lerida بحوالى ١٨٠ ميلا نحو الجنوب منظرا يموج بالحياة ، ويمثل موقعة عنيفة بين مجموعتين متميزتين من الصيادين الذين كانوا يستخدمون السهام في عملية الصيد ، كما نجد في بعض المآوى الاخرى ان الحيوانات التي تسيطر على المنظر هي الغزلان، بينما تسيطر الثيران على المناظر والنقوش في المآوى الاخرى وهكذا . كذلك تختلف هذه المآوى بعضها عن البعض الآخر في درجة الكفاءة والتنفيذ، ومن حيث الدقة في ابراز الخصائص ، مما يعني ان يتحتم على عالم الاركولوجيا الذى يهتم بدراسة الفن البدائي ان يتذكر ان فنان عصور ما قبل التاريخ الذى كان يرسم لوحاته على صخور مأوى لم يحاول اطلاقا ان يضمن لوحاته اى رسوم او نقوش عن الاشجار او الحياة الخضراء . والظاهر انه كان يتصور ان الناظر الى تلك اللوحات سوف يدرك بطريقة غريزية ماذا كان يحدث بالضبط ، ونوع البيئة التي كانت تتم فيها عمليات القنص ، ولذا لم يكلف نفسه مشقة رسم هذه المناظر الجانبية ، وهو الامر الذى يعطيه الفنان الحديث كثيرا من الاهمية لكي يعطى الناظر احساسا كاملا بالموقف الذى يرسمه والمنطق الذى يسيطر على الحركة التي تحتويها تلك اللوحات .

ولم تقتصر رحلات مازوفيتش واهتماماته على صخور وكهوف اسبانيا وفرنسا . وانما حاول ان يتتبع ذلك الفن في بقية انحاء العالم ، وبذلك نجد ان الرحلة قد قادته بعد ذلك الى صحراء تاسيلي في شمال افريقيا ؛ بل والى اعماق الصحراء الكبرى حيث شاهد الوانا من فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر تختلف في طبيعتها اختلافا كبيرا عن فنون انسان ما قبل

التاريخ في فرنسا واسبانيا . ولقد صحب في هذه الرحلة التي بدأها في أواخر عام ١٩٦٦ عددا من علماء الأركيولوجيا الأمريكيين الذين كانوا ينقبون عن فن الكهوف في صحراء الجزائر ، وكان دوره في تلك البعثة ينحصر في محاولة تصوير أكبر قدر ممكن من تلك اللوحات التي تعثر البعثة عليها .

ويرجع تاريخ الكشف عن فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر الى عام ١٩٠٩ ، وقد تم ذلك نتيجة المصادفة البحتة ايضا كما هو الحال في الكشف عن كهوف لاسكو في فرنسا والتاميرا في اسبانيا . فقد حدث أن كان أحد ضباط جيش الاحتلال الفرنسي في الجزائر يقوم بجولة فقاذه أحد الأعراب الى بعض الكهوف لكي يريه بعض النقوش القديمة . وأعجب الضابط بتلك النقوش وقام بتصويرها وأرسل الصور الى باريس ، فجلبت انتباه العلماء الذين راوا فيها شيئا أكبر وأهم من مجرد نقوش بدائية بسيطة . وكان ذلك بدء الاهتمام بنقوش انسان ما قبل التاريخ في الصحراء الكبرى الافريقية .

ومع ان كل الدلائل تشير الى أن هضبة تاسيلي كانت مأهولة بالسكان في العصور السابقة فإنها تكاد تكون الآن خالية تماما الا من عدد قليل من الطوارق الذين يتجولون في الهضبة لرمى قطعان الماعز التي يملكونها ، وهم يعيشون عيشتهم القاسية في تلك المنطقة شبه الجرداء . الا ان المنطقة تضم مع ذلك عددا كبيرا من المآوى التي تظهر على جدرانها عشرات الآلاف من الرسوم والنقوش التي يسجل أغلبها مناظر لبعض الحيوانات ، وبخاصة الأبل وبعض الحيوانات ذات القرون . وتمثل هذه النقوش عددا من المراحل المختلفة وقد أمكن لهنرى لوثي Henry Lhotie أن يميز بين ست عشرة مرحلة من مراحل الفن ، وما لا يقل عن ثلاثين أسلوبا متميزا ، ومن هنا كانت هذه النقوش تعتبر ذخيرة وكثرا هائلا وثروة فنية ضخمة لدارسي فنون عصور ما قبل التاريخ ، وان كانت في الوقت ذاته توقع الباحث في كثير من الحيرة والاضطراب ، وبخاصة حول التاريخ أو التواريخ التي تم فيها نقش وتصوير هذه المناظر التي يبدو أنها تتداخل بعضها مع بعض ، بحيث نجد نقوشا ورسوما من حقبات تاريخية مختلفة في نفس البقعة ، وبحيث نجد مختلف الأساليب الفنية معروضة بعضها بجانب بعض . وعلى الرغم من أن مئات من هذه النقوش والرسوم تم دراستها بالفعل فهناك عدة مئات من الآلاف من النقوش والصور الأخرى التي لا تزال تنتظر من يقوم بدراستها . بل الأغلب أن هناك قدرا كبيرا آخر من هذه الصور لم يتم الكشف عنه بعد ، وهذا معناه أن قصة ذلك الفن لن يمكن معرفتها بدقة وتفصيل قبيل مضي سنوات عديدة طويلة . ولكن قد يمكن تحديد عصور هذه الفنون عن طريق الاستعانة بأجزاء الفخار التي توجد بكثرة في المنطقة وكذلك بالسهم الحجرية التي تملأ المكان والتي يبدو أن الطوارق يعرفون قيمتها ، ولذا قاموا بجمع عدد كبير منها لكي يتبادلوها نظير بعض السلع الصغيرة التي يحتاجون إليها في حياتهم اليومية مثل الأسبرين .

ولكن الشيء الذي كان يسترعى انتباه مازونوفيتش في هذا كله هو مدى التشابه العجيب بين هذه النقوش في اسبانيا وفرنسا وتاسيلي على الرغم من تباعد الأماكن وتباين

الثقافات ، وربما أيضا تباعد الفترات الزمنية، وعدم وجود اتصال بين هذه الشعوب التى قامت برسم تلك النقوش .

فعلى الرغم من هذا التباين فقد كان هناك موضوع واحد مشترك وهو الحيوانات والصيد والقنص من أجل البقاء . والظاهر أن هذا الموضوع كان هو أيضا الذى يسيطر على الانسان البدائى فى أمريكا نفسها ، أى لدى الهنود الحمر الذين عكف مازونوفيتش على دراسة فنهم بعد ذلك .

ورغم حدة تاريخ أمريكا فالؤكد أن القارة ذاتها وجدت مع أوروبا ، كما أن لها تاريخا قديما معروفا يرجع الى عام ٦٠٠٠ ق . م ، بل أنه ليس ثمة شك فى أن القارة كانت مأهولة قبل ذلك التاريخ . ولكن الطريف حول عصور ما قبل التاريخ فى أمريكا هو أنه يمكن رؤيتها متمثلة فى الواقع الحاضر الذى يحياه الآن الهنود الحمر الذين لا تكاد حياتهم تختلف اختلافا كبيرا عما نجده فى الصور المنقوشة فى كهوف اسبانيا . بل الطريف أيضا هو أن كل هذه الشعوب كانت تستخدم فى نقوشها نفس المواد والاصباغ ، وهى بطبيعة الحال المواد التى كانت توجد فى الطبيعة والتى لم تكن تتمدى الاحمر والاسود والاصفر والابيض ، ولكنها كلها كانت تستخدم بدقة وتحاكي الطبيعة أو على الاصح ترسم الطبيعة كما كانت تراها عين الفنان البدائى . ومن هنا كان كثير من هذه الصور يأتى مخالفا تماما لما هو موجود بالفعل ، وهذه هى عبقرية الفنان الذى لا يحاكي الطبيعة تماما وإنما يرسمها كما يراها بقلبه وعقله ، وإن كانت فى مجملها تعطى فكرة واضحة عن الحياة اليومية وما يدور فيها من أحداث ، بل وتعكس أيضا كثيرا من النظم الاجتماعية والعلاقات التى تقوم بين الناس .

ولعل المنطقة المعروفة باسم « منطقة المناهة » فى ولاية يوتا Utah فى أمريكا هى افضل منطقة يتمثل فيها فن الصخور لدى الهنود الحمر بكل ما يتميز به هذا الفن من بساطة وعمق فى الوقت ذاته . وتوجد (مناهة يوتا) فى إقليم الاخاديد الشهيرة فى تلك الولاية، وقد نقش الهنود الحمر على جدران الصخرية صورهم ونقوشهم التى تمثل هى أيضا - ولكن بأسلوب مختلف - مناظر صيد الوحوش ومطاردتها وقتلها ، أى أنه على الرغم من اختلاف أسلوب الرسم هنا عن الأسلوب المتبع فى كهوف اسبانيا وفرنسا وهضبة تاسيلى فإن هناك نوعا من التكامل بين هذه الاتجاهات الفنية والموضوعات التى تعالج فى كل هذه المناطق مما قد يوحى بوحدة التفكير الانسانى . وتسمية هذه المنطقة بهذا الاسم (المناهة) يشير الى طبيعة المكان ذاته ويتضمن اشارات واضحة الى مدى ما يتحمله المرء من مشاق وجهد للوصول اليها ، وهذا وحده كفيل بأن يبين نوع الصعوبات التى تواجهها علماء الاركيولوجيا وعلماء الانثروبولوجيا فى بحوثهم العقلية التى تختلف - من هذه الناحية على الاقل - عن الدراسات الميدانية السهلة الميسرة التى يقوم بها علماء الاجتماع فى الريف والحضر . ولقد تكبد مازونوفيتش الكثير من المتاعب للوصول الى تلك المنطقة ، ولكن الرحلة كان لها ما يبررها إذ يتمثل فيها - كما ذكرنا - فن الصخور - عند الهنود الحمر بمثل ما لا يتمثل فى أى منطقة أخرى ، خاصة وأننا نجد على جدران وصخور الاخادود العظيم نوعين من هذا الفن مختلفين

تماما وهما فن النقش على الصخر أو ما يعرف باسم pictograph وفن الحفر فى الصخر أو ما يطلق عليه اسم petrograph وكلما يوجد النوعان معا فى مكان واحد .

وكما كان السؤال الذى يواجه علماء آثار ما قبل التاريخ فى أوروبا وهو : الى أى عصر ترجع تلك النقوش والصور ؟ فان هذا السؤال ذاته كان ولا يزال يثور فى أذهان علماء الانثروبولوجيا والاركيولوجيا المتخصصين فى فن الهنود الحمر ، وان كانت الاجابة على هذا السؤال صعبة للغاية بالنسبة لهذا الفن الاخير، نظرا لانعدام القرائن التى يمكن ان تساعد فى الوصول الى تحديد تاريخ ولو نسبي . الا انه يلاحظ ان الفنان الهندى الاحمر استخدم فى نقوشه وتصاويره المواد والاصباغ الطبيعية التى تستطيع الصمود امام تقلبات الجو وتأثير الحياة ، ولذا فانها احتفظت برونقها وجمالها على الرغم من ان هذه النقوش ترجع الى تواريخ اقدم بكثير مما قد يظن معظم الناس . ومع ذلك فقد يمكن الاستدلال - فى بعض الحالات على الاقل - على تاريخ بعض تلك الصور والنقوش من بعض الرسومات المفردة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة لرسم المحاربين على صهوات الجياد . فمثل هذه الصور لا يمكن ان ترجع الى عهود أبعد من تاريخ ظهور الخيل فى أمريكا ، اى منتصف القرن السادس عشر . كذلك الحال بالنسبة للصيادين الذين يستخدمون القسى والسهم ، وان كان تحديد الزمن هنا أصعب بكثير ، نظرا لان السهم ظهرت اول مظهرت هناك منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة . ومما يزيد من صعوبة التحديد وجود نقوش وصور ترجع الى أزمنة متباعدة وتتبع اساليب متباينة، ولكنها توجد جنبا الى جنب كما هو الحال فى هضبة تاسيلي .



ومهما يكن من شئ ، فالظاهر ان وظيفة الفن هنا ، اى فى أمريكا الشمالية ولدى الهنود الحمر القدامى ، لم تكن لتختلف اختلافا كبيرا عن وظيفته فى كهوف أوروبا . فاذا كان الفنان الاوروبى فى عصور ما قبل التاريخ يتخذ من الفن وسيلة سحرية لضمان توفر الصيد فان ذلك يمكن ان يصدق على صور ونقوش الهنود الحمر التى كانوا يتقدمون بها الى آلهتهم لكي تضمن لهم البقاء والعيش وتوفر لهم حيوانات القنص التى يعيشون على لحومها ولكي تضمن لهم ايضا نجاح رحلة القنص التى يقومون بها . واذا كان هناك تشابه فى الصور والنقوش على الاقل من حيث الموضوعات الرئيسية التى تعالجها ، والى حد اقل من حيث اساليب التنفيذ فان ذلك يمكن تفسيره بالرجوع الى بعض الحقائق التاريخية القديمة . فالمعروف انه فى عصور ما قبل التاريخ كانت مياه المحيط متجمدة تماما مما ادى الى ارتباط سيبيريا وآلاسكا وبذلك أصبح المحيط المتجمد بمثابة نفط او جسر يمكن لفصائل الحيوانات المختلفة ان تعبره سواء الى أمريكا او أوروبا ، وبذلك امكن للجمال والبيسون او الجاموس الوحشى والماموت والماستودون وغيرها ان تتجول بحرية وان تظهر بالتالى فى كلتا القارتين ، وبذلك امكن

للصيادين في كل من أمريكا وأوروبا أن يعيشوا عيشة متشابهة ، كما أمكن للفنان أن يسجل وقائع ودقائق هذه الحياة ، وأن يرسم بدقة الحيوانات التي كانت تتراد القارتين معا ، خاصة وأن هذه الهجرات والتحركات المتبادلة استمرت عدة قرون الى أن تراجع الجليد وانفصلت القارتان . ولقد انقرضت الجمال وقطعان الماموت والماستودون من أمريكا نتيجة للمبالغة في الصيد وقتل الحيوان بغير ضابط ، ولم تبق الا انواع البيسون او الجاموس الوحشي . وربما كان اختفاء هذه الانواع يرجع الى عام ٥٠٠٠ ق . م .

ولقد كان أهالي يوتاه الاصليين وسكان المناطق القريبة منها مثل أريزونا وكولورادو وما إليها يعرفون باسم الاناسازي Anasazi ، وهي كلمة تعني في لغة النوثل « القدماء » . وكان الانسازي يعيشون منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة على الزراعة وتربية الحيوان ، ولكن يبدو أن المنطقة تعرضت لتغيرات هائلة ومفاجئة الى حد كبير بحيث اضطروا لان يهجروا مواطنهم الاصلية منذ حوالي ٦٠٠ سنة الى المناطق الأكثر صلاحية للعيش والحياة . ولسنا نعرف حتى الآن طبيعة تلك التغيرات أو الأسباب التي دفعت الاهالي الاصليين الى الهجرة ، وإذا ما كانت هذه الأسباب ترجع الى ظروف مناخية طارئة أو الى تعرض المنطقة لاغارات بعض القبائل المعادية ، أو الى تفشى بعض الامراض الخطيرة . فهذه امور لا تزال تحتاج الى الدراسة وإلى من يلقي عليها بعض الضوء . ولكن المهم هو أن الانسازي حين هجروا تلك المواطن الاصلية كانوا قد تركوا ذخيرة هائلة ، وتراثا ضخما من الصور والنقوش على جدران الاخدود العظيم .

وربما كان أهم جانب تشترك فيه كل هذه الفنون القديمة سواء في أوروبا أو أمريكا أو إفريقيا هي أنها كلها تعكس روحا واحدة ، هي روح الانسان الفنان البدائي الصافية ، وهي روح أقرب الى روح الطفل الذي لم تلوثه المدنية بعد ولم تتدخل في تكوينه وفي تكوين نظره الى الحياة وإلى الأشياء عوامل أخرى دخيلة ، ولم تخضع بعد لنظم التربية والتعليم الرسمية الجامدة . فكثير من التصاوير وبخاصة في تاسيلي وعند الهنود الحمر ليس سوى تخطيطات بسيطة وخطوط سريعة هي أشبه شيء بما يرسمه الاطفال الصفار في كراساتهم ، ولكنها مع ذلك تعبر تعبيرا صادقا وعميقا ليس عن الطبيعة كما هي عليه وإنما عن الطبيعة كما يراها الفنان ، أو عما يراه الفنان في تلك الطبيعة والبيئة التي تحيط به . وعلى ذلك فليس ثمة غرابة في أن يرسم الفنان البدائي - مثلما يفعل الطفل - زهورا وحيوانات في السماء بدلا من أن يرسم الحجب والفيوم ، وذلك لانه يرى تلك الفيوم والسحب في شكل زهور وحيوانات ، فهي ليست مجرد سحب بالنسبة اليه كما هي بالنسبة لنا . فوظيفة الفنان الحقيقي هي أن (يفسر) ما يراه وليس أن ينقل بدقة وأمانة ما يظهر أمام عينيه ، دون أن يضفي على ما يراه شيئا من شخصيته أو مما يدور في فكره أو بعضا من أحاسيسه

الدائية . ومن هنا كان مازونوفيتش يرى ان صور ونقوش هؤلاء (البدائيين) او الاسلاف الاوائل صادقة ومعبرة الى ابعد حد ، وان هذا الصدق هو السبب الاساسي فيما تجده هذه النقوش والصور من صدى في نفوس الناس ، بصرف النظر عن اختلاف ثقافتهم ودرجة تقدمهم وتعلمهم وتحضرهم . وهذا هو سر الاقبال الذي تشاهده الآن على مثل هذه النقوش واعمال الحفر سواء في مواطنها الاصلية اى في الكهوف والصخور والآوى ، او في المعارض التي تقام في مختلف بلاد العالم المتحضر لعرض جانب من هذا الفن القديم .

• • •

كتاب قديم ظهر منذ حوالى ربع قرن بعنوان « على طريق انسان ما قبل التاريخ » يقول المؤلف الاستاذ هربرت كون Herbert Kühn انه من جوف الكهوف التي كانت مدفونة في باطن الارض اخذت بعض الامور الغريبة الغامضة تتكشف امام اميننا ، ووجدت تلك الكهوف اصواتا تستطيع ان تتكلم بها معنا والينا من ذلك الماضي السحيق ، وهي اصوات لاقوام من البشر قد يكونون بعيدين عنا ، وقد تفصلهم عنا عشرات القرون ، ولكنهم مع ذلك قريبون وشديدو الشبه بنا . فهم يشبهوننا في الانسانية وفي العواطف والانفعالات والرغبات وفي التطلعات والامال ، وفي رغبة الحياة والرغبة من الموت . ولقد عبروا عن ذلك كله في صور ونقوش قد يكون اكثر ما يسيطر عليها هو الرغبة في البقاء والاستمرار في الوجود ، وان كان هذا الوجود يعني سلب الحياة من الكائنات الاخرى التي يعيشون عليها وبخاصة الحيوانات التي تمثل جانبا كبيرا من فن انسان ما قبل التاريخ . . وليس من شك في ان « علم ما قبل التاريخ » يمكن ان يساعدنا على الفوص الى اعماق هذا الانسان القديم او الانسان المبكر وعلى التغلغل الى اغوار حياته وحياتنا على السواء . فنحن حين نقف على سطح تلك الكهوف وننظر الى داخلها فانما نحن ننظر في حقيقة الامر الى انفسنا والى صورتنا نحن منعكسة في مرآة الداخل ، اذ سنجد امامنا الانسان . . الانسان في عمومته . . وهو يصارع من اجل البقاء ويحارب القوى الفاشمة العنيدة التي يخضع لها والتي يشعر امامها بضعفه وقلة حيلته . ولكننا سوف نجد في الوقت ذاته ان ما يدور في خيالنا عن الانسان البدائي او المبكر من انه كان يحيى حياة سعيدة ، وانه كان يعيش في جنة خالية من المتاعب والمنقصات ليس سوى وهم ، وان فكرة « العصر الذهبي » القديم ليست الا خيالا وحلما ، وان الانسان كان يعيش دائما في صراع مرير وعمل شاق للحصول على لقمة العيش ، بصرف النظر عن نوع هذه (اللقمة) وعما اذا كان يحصل عليها من الصيد والقنص كما تسجل فنون وصور انسان العصر الحجري ، او من فلاحه الارض او من الصناعة ادق تقديم الخدمات . . ان النظر الى ذلك الماضي السحيق لابد من ان يزيد قدرتنا على العمل وعلى الصمود ، ما دام هذا كان دائما هو قدر الانسان .

اهم المراجع

اعتمد هذا المقال في الاصل على عرض لكتابين من اهم الكتب التي ظهرت في السنوات الاخيرة عن الاريكولوجيا
وانسان ما قبل التاريخ وهما :

(١) Philip Barker ; The Techniques of Archaeological Excavation, Batsford, London, 1977.

(٢) Douglas Mazonowicz ; A Search for Cave and Canyon Art : Voices from the Stone Age ; George Allen & Unwin, London, 1975.

ولكننا بالإضافة الى ذلك استعنا في كتابة المقال بعدد كبير من كتب الانثربولوجيا الاريكولوجيا ، وبخاصة تلك التي تعرض لحياة الانسان الاول او الانسان المبكر ، وبالذات الانسان في العصر الحجري بفترة الثلاث : العصر الحجري القديم او العصر الباليوليثي paleolithic ، والعصر الحجري الوسيط mezolithic والعصر الحجري الحديث او النيوليثي neolithic . وربما ان اهم كتاب في ذلك ، وفي الوقت ذاته ايسر هذه الكتب واسهلها واقربها الى فهم القارئ العربي هو كتاب وليام هاولز بعنوان « ما وراء التاريخ » الذي نقلناه الى العربية منذ سنتين . ثم تجيء بعد ذلك قائمة طويلة من كتب علم آثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology نكتفي هنا بذكر عدد قليل منها لبساطتها وسهولتها :

(١) Bacon, Edward (ed.) ; The great Archaeologists, Secker & Warburg, London 1976.

(ب) Bordes, Francois ; The old Stone Age, World University Library, London 1968.

(ج) Clpator, P.E. ; Archaeology in the Making, St. Martin's Press, N.Y. 1976.

(د) Hester, T.H. ; Heizer, R.F. and Graham, J.A. (eds.) ; Field Methods in Archaeology, Mayfield, Palo Alto, California, 1975.

(هـ) Huyghe, Rene (ed) : Prehistoric and Ancient Art, Larousse, Hamlyn, London 1970.

(و) Pericot — Garcia, Galloway & Lommel, (eds) ; Prehistoric and Primitive Art, Abrams, N.Y, 1967,

وليس من شك في ان الملاحق السنوية التي تصدرها مؤسسة دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Bri ttaannica وبخاصة الكتاب السنوي Book of the Year ثم الكتاب السنوي من العلم والمستقبل Yearbook of Science and the Future تضم كثيرا من المعلومات الحديثة عن آخر ما توصل اليه علماء الاريكولوجيا والانثربولوجيا الاريكولوجية في بحثهم عن ثقافات وحضارات ومجتمعات عصور ما قبل التاريخ .

يوسف عز الدين عيسى

جول فيرن والادب العلمي

يطلق اسم « الادب العلمي » أو « قصص الخيال العلمي » على الاعمال القصصية التي يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من ألوان الادب ينسج فيها الخيال رواية أو قصة قصيرة أو دراما يكون العلم هو المحور الذي تتحرك حوله الاحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمي في بعض قصص الكاتب الأمريكي ادجار الان پو والمؤلفة الانجليزية ماري شيلي ، زوجة الشاعر المعروف شيلي . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمي .

واخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان « جول فيرن مبتكر الرواية العلمية » Jules Verne Inventor of Science Fiction والكتاب من تأليف الكاتب الايرلندي Peter Costello الذي يعيش الآن في مدينة دبلن . والكاتب الفرنسي جول فيرن يعتبر في رأى بيتر كوستلو مخترع أو مبتكر الادب العلمي الذي مهد الطريق لعدد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن أبرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزيان ، وغيرهما من الادباء حتى أصبحت الرواية العلمية الآن لونا من ألوان القصص الذي ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا في مجال التأليف الروائي والقصصي .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ، فى رأيي ، هى تلك التى تتضمن موضوعا ذا أهمية يستخدم الخيال العلمى كوسيلة لعرضه ، وليست مجموعة من المغامرات الخيالية أو الاحداث المشوقة التى لا تهدف لغير التسلية دون أن يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة أو يقدم لنا فكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

وروايات جول فيرن يكاد يدور محورها حول فكرة الجزيرة التى من صنع الانسان ، مثل جبل الثلج فى روايته « **دولة الفراء** » The Fur Country ، والطوف المنساب فى مياه نهر الامازون فى روايته La Jangada ، والسفينة الضخمة فى روايته « **المدينة العائمة** » The Floating City ، **والمركب المجيب** فى رواية « **الجزيرة المتحركة** » The Propellar Island . وغيرها . ولهذه الفكرة جذور فى طفولة فيرن حيث نشأ على جزيرة صناعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهى المدينة التى ولد فيها عام ١٨٢٨ ، ولقد أصبحت هذه المدينة الآن من أكثر مدن فرنسا ازدهارا بفضل التجارة والصناعة التى اشتهرت بها على مدى الاجيال . وهى تقع على ضفتى نهر اللوار على بعد أربعين ميلا من المحيط الاطلنطى . وتعتبر أكبر مدينة فى مقاطعة بريتانى .

ولقد كان بيير فيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان أيضا من رجال القانون ، وتزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاة تدعى صوفى ألوت Sophie Allotte . ولم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول والدة فى بادئ الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدة صوفى ، اذ أن زوج والدة صوفى كان كثير التغيب عن منزله فى رحلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع فى معظم روايات جول فيرن من تأثير كثرة تغيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنية بعد ولادة عسرة . وفى الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عام أصبح لجول اخ ، هو بول ، ولقد احبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدام سامبين Sambin كانت زوجة لقبطان بحرى هجرها وهما مازالا فى شهر العسل ولم تعرف شيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحرى أم تحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة سيعود منها وكأنه روبنصن كروزو ؟ لقد حكّت مدام سامبين قصتها هذه لتلميذها جول . وقد تكون هى شخصية مسز برانيكان فى رواية جول التى يحمل عنوانها اسم مسز برانيكان التى قضت اربعة عشر عاما تبحث فى بحار المرجان فى المحيط الباسيفيكي من زوجها المفقود الذى وجدته فى النهاية حيا لحسن الحظ . وهى القصة التى ظل فيرن محتفظا بها فى ذاكرته نحو خمسين عاما حتى كتبها . ولقد ساعدته ذاكرته القوية على اختزان مواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك أرسل الاخوان جول وبول الى مدرسة أخرى فى مدينة نانت فى سن التاسعة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية من جول فى هذه الفترة أنه حصل على جوائز فى الجغرافيا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والغناء . وذكر مدرسوّه عنه فيما بعد أنه كان صبيا نحيلا يسهم

في النشاط الرياضي . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الليسية الملكية ، ولقد ذكر مدرسوّه في هذه المدرسة انه كان يملأ كراساتهِ بصور السفن وآلات الطيران .

وفي عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطئ نهر اللوار حيث كانت العائلة تمضي فيها فصل الصيف . ومن خلال نافذة غرفة هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد أحب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

و ذات يوم لم يعد جول الى منزله ، واتضح انه ركب سفينة متجهة الى الاندیز . فلما علم والده بذلك اسرع بالحاق به قبل أن تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعد جول والده بأنه لن يفكر بعد الآن في السفر الا في الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته في رؤيا البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاة من قريباته تسمى « كارولين » التي كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها عند باب المدرسة ليقدم اليها بعض الازهار ؛ ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدى نحوه اى اهتمام ، فظن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه في ذلك الوقت أحد عشر عاما .

كانت امنية والده أن يدرس ابنه جول القانون ، وبدأ التحضير لهذه الدراسة في مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر أراد والده أن يبعده عنها فأرسله الى باريس لاداء الامتحان الاول في القانون حيث أقام هناك مع جدته ، وفي اثناء اقامته هناك أتم تأليف تراجيديا شعرية بعنوان « اسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك في غرام فتاة أخرى تدعى هرميني وأخذ ينظم الاشعار معبرا من حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك في مدينة نانت ، واصيب ثيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب أخوه بول في الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامى . وعلى الرغم من أن احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، أكدوا له ان لديه امكانيات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفي فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة في باريس ، تلك الثورة التي كان من نتيجتها تنحى لويس فيليب عن العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاهر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلى الحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد عراك عنيف دموى لمدة ثلاثا ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول ثيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جي فوكس نفس مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث العنيفة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى في القانون . وفي هذه الفترة شعر بكراهية شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله في الحب . ولقد جعله هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التى كان شغوفاً بها منذ طفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملاذاً فى أوقات الشدة .

ونجح فى الامتحان ، وامضى الصيف فى كتابة مسرحية هزلية ، كما وضع اطاراً عاماً لثلاث مسرحيات هزلية أخرى لم يقدر لها أن تمثل على المسرح او تنشر فى كتب . ومفاتيح شخصية ثرين تكمن فى علاقته بوالديه وعلاقته بأخيه بول وبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبها فيما بعد كانت لا تزال فى دور التكوين . وفى خطاب لصديقه هيجنارد ، نفى يديه من مدينته نانت قائلاً : (... حسن ، اننى سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوباً فى بقائى هنا . ولكن فى يوم من الايام سوف يدركون من أى معدن صنع هذا الشاب المسكين الذى عرفوه باسم جول ثرين ...) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .



فى باريس

كانت الملكية قد زالت وانشئت جمهورية جديدة وانتخب لويس نابليون رئيساً لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركز الآخرون كل همهم فى الانتاج الادبى . عاش ثرين فى هذه الفترة حياة تقشف لعجز موارده المالية . ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج ، وهو يمت الى ثرين بصلة القرى ، لزيارة الصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هذا الرسام مهمة تقديم ثرين الى صالون مدام دى جومينى ، وصالون مدام دى ماريانى ، ومام دى بارير Mme des Barrillère (التي كانت صديقة لوالدة جول ثرين) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول ثرين يحب الكتب ويشعر بالعذاب لعدم قدرته على شرائها . ولم يكن فى استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفات شكسبير ، فاشترها وعاش عدة أيام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفى صالونها قدمته مدام بارير للكونت كورال رئيس تحرير مجلة لبرتيه Liberte وكان كورال صديقاً لفكتور هيجو . ووعد كورال ثرين بأن يتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير على ثرين . وكان لدى مدام بارير خادمة تدعى مايا ، ولقد جذب اهتمامها ثرين ، ذلك الشاب الخجول الذى يأتى دائماً بمفرده ، ونشأت علاقة بينهما . وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين اية فتاة . كان فى ذلك الوقت فى العشرين من عمره . ثم تعرف ثرين على المؤلف الفرنسى اسكندر ديما الاب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ، ولقد اشعرته الامسيات التى قضاها مع ديما وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناول أعمال كبار الادباء ابتداء من راسين حتى شكسبير ، وشغلته تلك الامسيات واللقاءات عن امتحان القانون مما اقلق والده .

كان فيرن يأمل في أن تتمخض معرفته بديماغن اخراج احدى مسرحياته في المسرح التاريخي، فعرض مسرحياته على ديما ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القس المحطم » ، فاختيرت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدور حول رجل متقدم في السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج . كانت هذه المسرحية تعكس المرارة التي يشعر بها فيرن نحو المرأة نتيجة لفشله المتكرر في الحب في مدينة نانت . ولقد لاقت المسرحية حسن القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بأن ديما له يد في اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام فيرن للتعرف على بعض المرموقين في المجتمع ، فاقامت له مأدبة في شقة المؤلف الموسيقي اديان تالكسي Adrien Talexى حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون أحد عشر مرهؤلاء فيما بعد ، ومن بينهم فيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة في الشهر في احد المطاعم واطلقوا على انفسهم « واحد عشر رجلا بلا نساء » . ومن بين المجموعة كان ايضا هجنارد وشارل ميزونيف الذي تولى الانفاق لطبع مسرحية فيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتى عشرة ليلة ، وبيعت بعد ذلك جميع نسخها . وعندما عاد فيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة ضئيلة .

وعندما عاد الى باريس ادرك فيرن ان العلم قد بدأ يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها يتزايد . وكان من المفروض في هذه الاثناء ان يعكف على كتابة رسالته التي سيقدمها للجامعة ، ولكنه كان في الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيده منها في اعماله الادبية . وفي الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « العلماء » كما كتب مسرحيتين أخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل فيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذي كان من تقاليد العائلة . ولكن فيرن صمم على البقاء في باريس وان يصبح كاتباً . وقال فيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لذا فلقد رفض طلب والده الذي تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة فيرن ان يحلوه حذوه ويخلفه في مهنته . وارسل فيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يغفر له عدم طاعته في هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفي هذ الاثناء اخبرته صديقه مايا انها ستزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على فيرن ذي المستقبل غير المضمون .

وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع فيرن الادعاء بانه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته . ومن الطبيعي ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول فيرن سيستطيع حقيقة الحياة من انتاجه الادبي . ولقد شهد فيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامو بالنسبة له بدأت تتحسن . فلقد قدم للنشر في احدي المجلات قصتين من تأليفه ، احدهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية من انواع مختلفة ، ولم يضع هباء المجهود الذى بذله فى تأليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة، فرواياته تتوالى مشاهدتها وكأنها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدأت دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يجمع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار مديعاس . انه يأمل الان ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ مؤلف رواية « الكونت دى مونت كرسنو » ولقد شجعه مديعاس على هذا الاتجاه . ولقد امار دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تتسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم .

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هيجارد فى الإقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوبرا وحى مونمارتر حيث اتيحت له فرصة الإقامة فى غرفة انيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقصه ، فطلب من والدته ان تبحث له عن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من اية فتاة تختارها له حيث قال : « سأستقبل العروس التى تختارينها بعيون مغمضة وكيس نقود مفتوح »

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية عن ليوناردو دافينشى بعنوان « موناليزا » (الجيوكاندا) وهى من النوع الكوميدي ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح . كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة «ميوزيه دى فامى» Musee des Familles عام ١٨٥٢ وهى تاريخية عن الحب والثورة فى ليما . والبطلة فى هذه الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها، وصادفت الرواية نجاحا . وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فلقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن آلام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك . اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعانى من تلك الآلام المبرحة . ولقا فزعته والدته عندما علمت انه يتغذى على لحم الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى السر ، فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بأن مسرحيته الصامتة (البانتومايم) ستجلب له الفنى عند تعرضه على المسرح .

وعانى من توتر عصبى كان من نتيجته الشعور بالام فى الاعصاب وارق ومغص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك شلل اثر على عين اليسرى وفمه . وظلت جميع هذه الاعراض تعاوده كلما شعر بتوتر عصبى مما اشعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوحث له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى نامى . واستمر يبحث عن زوجة متعطشا للزواج .

وحدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاعجب بأخت عروس صديقه ، وهى ارملة شابة لها ابنتان من زوجها المتوفى ، لقد وقع فى حب « اونورين » هذه الارملة ذات الستة والعشرين عاما . وبدأ يضارب فى البورصة وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الغرض ، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة .

وتزوج جول ثيرن من اونورين ، وبدأت حياتهما الزوجية في غرفة واحدة ولكنهما تنقلا في مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر يجمع المعلومات اللازمة لاعماله الادبية التي يستعد لكتابتها في المستقبل ، حيث جمع نحو خمسة وعشرين الف بطاقة رتبها في رفوف واستمد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرا مقالا في مجلة *Musée des Familles* عن تركيا المعاصرة اوحى له بقصة *The Inflexible* عام ١٨٨٣ . وفي ديسمبر قرا مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرا مقالا عن جزيرة عائمة يعيش عليها الف وخمسمائة شخص وبها مقاد ومطاعم ومسارح ، فاوحى له بفكرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار وعبان البحر التي تكررت في العديد من رواياته . وفي عام ١٨٨٥ قرا سلسلة من المقالات عن الهندزودته بمعلومات استخدمها في روايتين او ثلاث من رواياته . وقرا مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهرباء الجوية امده بمعلومات عن الاورورا (اضواء الشمال) التي استخدمها في رواية « كابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التي استخدمها في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتش *Bertsch* عن الجيولوجيا والبعض الاخر من مقال عن غواصة صنعها شخص يدعى هاليت *Hallet* وسماها « نوتيلاس » ظهرت في نهر السين ونوتيلاس هو اسم الغواصة الذي استعاره ثيرن في روايته . ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات ثيرن مسحة من الاصاله . والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصاله افكاره ، الا انه في حقيقة الامر قد استخدم افكار الآخرين لظهارها في ثوب ادبي . وعلى الرغم من ان مؤلفات ثيرن في هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت في وضع اساس مستقبله الادبي بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات . ولكي ينفذ البرنامج الذي وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه في الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول افطاره ويذهب الى البورصة .

ولقد وصفه احد اصدقائه بانه كان مزيجا من الخشونة والرقه ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافا مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال . وسنحت الفرصة لاحد اصدقائه للحصول على تذكرتين بالمجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن ، وعرض على ثيرن اذا كان يرغب في السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذي يتمنى ان يتحقق في يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لثيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وفي اثناء هذه الرحلة زار ثيرن كهف *Fingal's Cave* وهو من اصل بركاني . ولقد وصف ثيرن هذا الكهف العجيب في روايته « الشعاع الاخضر » على جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجا من الضوء والظلال . وعندما تغطي احدى السحب مدخل الكهف يبدو كل شيء مظلم ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفذ اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو متألعا بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات ثيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الارض » و « الجزيرة الغامضة » و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب في الطبيعة .

وبعد فترة علم قرن ان زوجته تنتظر مولودا ، ولكن هذا النبا لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة في هذه المرة الى سكانديناوا . ولقد استفاد من الملاحظات التي دونها في اثناء هذه الرحلة عندما كتب روايته « تذكرة اليانصيب » عام ١٨٨٦ .



ولد ابن ثيرن في ٣ اغسطس عام ١٨٦١ واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح ثيرن ابا . ولكنه كآب وكرب عائلته لم يكن نموذجا ، فلقد خلت خطباته الى زوجته في خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج ثيرن من النوع الحاد المتفجر ، وكان جافا في معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يخبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والقى به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك في اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد في الخطاب صحيحا ، فلا حق لها ان تتدخل في شئونه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لمشاعرها وكتبت الى عمته تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتي الى جحيم . ان اقل كلمة تفضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيغادر البيت ويتناول طعاما في احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعاني من التهاب شعبي فيلقى بقلمه ويقول لى اننى ازعجته وانه في مثل هذا الجو لن يكتب اى شئ بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه مغمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدأت اسأل نفسي عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا » .

فردت عليها عمته بخطاب تقول فيه : « .. اعتقد ان عائلة ثيرن مصابة بمرض خطير ، ومن الاوفق ان تحضري عندنا وان تعرض جول نفسه على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل في منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادي ليكتب . وفي النادي تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافي وجعل منه فنا رفيعا يدعى نادار . ولقد اسس نادار هذا جمعية للطيران واصبح ثيرن من اعضائها . وفي استديو نادار قدم شخص يدعى بونتون نموذجا للطائرة هليكوبتر تعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء ام اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر ام بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخمة اقترحوا له اسم « العملاق » Ge'ant

لقد استهوت البالونات فيرن منذ عام ١٨٥١ على الأقل ، واصفى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون. وفي هذا الوقت كان فيرن قد قرا قصة للكاتب الامريكى ادجار الان بو بعنوان « خدعة بالون » وتأثر بهزج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الاموال لصنع بالونه كان فيرن يخطط بطريقته الخاصة بالونا لارتياح اواسط افريقيا . كان هنالك تشابه سطحي بين البائون الخيالي والبالون الحقيقي . كانت البالونات التى يتصورها خيال فيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج . ولقد التقط فيرن فكرة استخدام الرياح للطيران مسافات طويلة وعلى ارتفاع متعدد الدرجات ، من بحث نشره كابتن ميسنييه Mousnier . وكتب فيرن قصة عن البالونات رفضها ناشرون عديدون . وفى صيف عام ١٨٦٢ عرض فيرن قصته على فرانسوا بواوز مؤسس صحيفة *Revue des deux Mondes* الذى اعجبته القصة فقبل نشرها فى الصحيفة . ولما سأل فيرن عن اجر النشر قال له صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها فى تلك الصحيفة . فقال له فيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقد القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل Hetzel فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التى قام بها فيرن فى خلال اسبوعين ، واصبح عنوانها : « خمسة اسابيع فى بالون » . وابدى فيرن للناشر رغبته فى كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصف العالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية فى ذلك العصر . شعر الناشر هتزل انه اكتشف عبقرى اصيلا ووقع مع فيرن عقدا يقضى بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانك للطبعة الاولى ومبالغ اخرى اضافية للطبعات المزينة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة فيرن فاصبح فى استطاعته ترك البورصة وتكريس كل وقته للانتاج الادبى . وتم نشر اول كتاب لفيرن ، رواية « خمسة اسابيع فى بالون » وكان هذا قبيل عيد رأس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذى كان مجهولا مغمورا .



نوع جديد من الرواية :

يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان ، فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنوان « الطيور » كما كتب غيرهما حكايات رحلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن روايات علمية بالمعنى الحقيقى . كما كتب سوفيت وفولتير وسيرلنو دى برجواك وديفو روايات استخدموا فيها الخيال لغراض جادة او ساخرة . وحتى عندما كتب عالم مثل كيلر من رحلة الى القمر لم تكن تحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسى الذى يقدم لنا من الاشياء ما كان يعتبر ضربا من الخيال فى الماضى ، ولكن استخدام العلم لصياغة رواية علمية كان لا بد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين الرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية فى هذه الفترة نجد ان القليل منها استخدم العلم الحقيقى مثل سخرية سويفت من اكااديمية لابيوتا ، حيث كانوا يحاولون استخراج اشعة الشمس من الخيار . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء للعلم فى ذلك الوقت (استخراج اشعة الشمس من الخيار يقابل فى وقتنا الحالى استخراج فيتامين ج من الخضروات) . حتى قصص ادجار الان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن يثق فى العلم .

ولكن الثورة الصناعية مع تقدم البحث العلمى فى القرن التاسع عشر انهى كل ذلك . واستخدام فيرن للحقائق العلمية والبحث العلمى هو العنصر الاساسى الذى يميز فيرن عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمسة اسابيع فى بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لاغراضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزج فى هذه الرواية الجغرافيا بالميكانيكا ، اى يمزج ارتياد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان فيرن شديد الحرص على دراسة النواحي العلمية التى يستخدمها فى رواياته .

وفى بداية الحياة الادبية لفيرن تأثر بديفو (مؤلف رواية روبنسن كروزو) وسكوت وكوبر وادجار الان بو . والشغف بالاشياء التى لم تجد حلا والاشياء المجهولة تعتبر من الصفات الاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلمية مثل التنويم المغناطيسى فى قصته « الحقائق فى قضية فالديمار » . ولقد احب فيرن القصص الغامضة ، ولكن فى معظم الاحيان كان استخدامه للعلم على اساس واقعى وهذا ما لم يتوافر فى قصص بو التى اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار فيرن اسم بالونه من احدى شخصيات قصة بو . ومن القصص التى اعجب بها من قصص بو قصة « ثلاثة ايام احدى فى الاسبوع » وهى مبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت فى رحلة تتجه شرقا حول العالم ، وهى من الحقائق التى استخدمها فيرن فى رواياته فيما بعد .

ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لفيرن وسيلة للهروب من الاضطرابات النفسية فى حياته حيث ان انغماسه فى كتابة رواياته جعلته ينزع عن مطالب زوجته وعائلته .

كان تأثير العلم على مؤلفات فيرن ابرز ما يكون فى عام ١٩٦٢ . ولقد كان شغوبا دائما بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلوم المحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا فى الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلوم الاخرى فلقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءته المستفيضة فى المجلات واوراق البحوث العلمية . وكانت كتاباته الاولى تعتمد على التقليد عندما كان يكتب مسرحياته بالاسلوب الشائع فى مسارح بوليفارد . ولم يعثر على نفسه فى هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع العلمى من الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التى كان فيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التى تنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بانه صاحب الفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فى بعض المؤلفين الذين سبقوه ، ولكن فى سلسلة روايات فيرن العديدة التى بدأت برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بين الرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساس الرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .



رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فى بالون » اصبح فيرن مؤلفا رواثيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذه الفترة لم يتعد حدود وطنه فرنسا ، ولو انه فى ذلك الوقت اهتدى الى طريقه الذى سيوصله الى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذه الفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة عن رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الرواية فى جزأين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمالى » والجزء الثانى بعنوان « صحراء الجليد » . ووقع عقدا لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع عقدين آخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعهما ، ويدور موضوع احدهما عن تاريخ الاستكشافات ، والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بدرة رواية « ابناء الكابتن جرانت » التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب فيرن رواية جديدة بعنوان « رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من تشارلس سانت كلير ديفيل وهو من علماء الجغرافيا الذين زاروا براكين تنيريف Tenerife وسترمبولى . ونتيجة لحواره مع ديفيل خطرت لفيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تأثر فيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبة لاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كما ظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « اورورا » aurora تنبعث من الفتحة التى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان نفقد الى باطن الارض . من خلال الفتحتين اللتين عند القطبين . ولقد مزج فيرن هذه النظرية بفكرة اخرى تدعى ان براكين اوروبامتصل بعضها ببعض بواسطة معرات فى باطن الارض !

وتحكى رواية « رحلة الى مركز الارض » كيف تمكن استاذ دنمركى يدعى ليدنبروك Lidenbroke واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث عن فتحة هناك تؤدى الى باطن الارض المسمى بالاسرار بمساعدة مرشد ايسلندى . وطُبعت النسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧ وتضمنت احدث ما عرف فى ذلك الوقت عن حفائر الانسان ، حيث وجد بطل الرواية جمجمة انسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بمليون سنة (ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥ بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة) . وتضمنت الرواية ايضا عملاقا شبيها بالانسان يقود قطيعا من الثدييات . وربما كان من امتع ما في هذه الرواية الحلم الذى ذكره فيرن على لسان اكزل حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الانسان ، بل وقبل ظهور الكائنات الحية . وفي اثناء الرجوع للماضى فى الحلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدها الطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكزل الذى رأى الحلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه . وازدادت حرارة باطن الارض حتى اصبحت فى مثل حرارة الشمس (كل هذا فى الحلم) ولم تعد هناك فصول . ورأى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون فى الحلم وكأنها ايام . ثم اختفت النباتات واصبحت صخور الجرانيت لينة ، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الارض تغلى وكأنها براكين واحاط البخار بالكرة الارضية التى تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز فى حجم الشمس وفى مثل تألقها . وفى مركز هذه الكتلة الغازية التى تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الارض ، حملت اكزل الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التى تندفع نحو الانهيار !

ولقد ظهر بعد ذلك كتاب دارون « اصل الانواع » فراجع فيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التى استلزمها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان فيرن تأثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الاساسية فى الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التى تقول ان الارض جوفاء ويفتح جوف الارض عن طريق فتحتين ، فتحة عند كل قطب من قطبيها ، الشمالى والجنوبى ، وان اضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالى . كل هذه نظريات لا اساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية اصيب فيرن بشلل فى وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يرزخ تحت وطأتهما .



رحلة الى القمر

فى روايته التالية التى كتبها فيرن عام ١٨٦٤ خلق عاليا فى سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الارض الى القمر » التى قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان بو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطبيع الحال امر غير معقول ولا يرتكز على اساس علمى . وفى العام الذى نشر فيه فيرن روايته كتب اشيل ايرود Achille Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تأليف اسكندر ديما الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تأليف هنرى دى بافيل Henri de Paville ثم ظهر عملان آخران مؤلفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية . ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

فيرن لم يكن الوحيد في تصوراته وخياله ، ولكن فيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذي ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان فيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن فيرن كان الوحيد الذي بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متأثرا بذلك بأحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية بأحداث تدور بين اعضاء ناد في الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليها اسم « نادى بالتي مور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشو هي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال ، واقترح رئيسهم « امبي » Impey أن يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر ، وتحسوا لفكرته فبدأوا بتنفيذها .

وعند كتابة هذه الرواية استعان فيرن بأحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcet لضبط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة في الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض . وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع في الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة ، فوقع اختيار فيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا في ذلك الوقت . واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع في منطقة كيب كينيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا امر من امور عديدة تنبأ بها فيرن في روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة ، في رواية فيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس ارسلها أحد المغامرين يعرض فيها رغبته في السفر داخل القذيفة التي ستطلق من المدفع . كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان ، ولقد استمد فيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار في اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض أم لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة عن هذا السؤال حتى نشر فيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد أظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم في منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية للأسف تجاهلت تأثير الصدمة التي لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضي عليهم . ولقد تصور فيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه فيرن . وتخيل في روايته ان الكبسولة انحرقت عن مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثاني لها ، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما ابتعدوا عن اشعة الشمس . وباطلاق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة في مياه المحيط الهادئ . وامكن انتشال الكبسولة من الماء بواسطة سفينة امريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين في اطمئنان يلعبون الكتشنية ! (ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معا في مجلد واحد على انهما رواية واحدة) .

ولقد تنبأ قرن في هذه الرواية بخطوات رحلات الفضاء بشكل يدعو الى الاعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذي انطلقت منه القديفة وشكل الكبسولة ومنطقة انعدام الوزن واستخدام الصواريخ المضادة لتغيير مدار الكبسولة وسقوطها في الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الأمريكيون في رحلات الفضاء لسقوط الكبسولة في الماء بدلا من سقوطها على الارض كما فعل الروس ! ولكن الرواية في الوقت ذاته مليئة بالاطغايا العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان قرن كان ساذجا . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة في الفضاء لالقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد اوزن على منطقة متوسطة بين الارض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي ان قرن قد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها امرا تقبله معظم عقول الناس . كما اكد في روايته ان المشكلة الاساسية تنحصر في السرعة اللازمة لاطلاق القديفة .

وفي عام ١٨٧٧ كتب قرن رواية عن رحلة حول المجموعة الشمسية ، ولقد نسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي ان فكرة رحلات الفضاء ظلت عالقة بالاذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث أوحى بعد ذلك للعلماء ببحث هذا الامر جديا . وترجع قيمة روايات قرن هذه الى انها ادت جانبا من رسالة الرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها في المستقبل .



كابتن هاتيراس وكابتن جرانت

اتجه قرن في رواياته بعد ذلك الى المغامرات الجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها . من امثلة ذلك روايتان كتبهما في مرحلة مبكرة عقب كتابته لروايته رحلات الفضاء وهما رواية « رحلة ومغامرات كابتن هاتيراس » ورواية « ابناء كابتن جرانت » حيث ارتاد القطب الشمالي واماكن اخرى .

وتبدأ رواية « مغامرات الكابتن هاتيراس » برحلة غامضة من مدينة ليربول بانجلترا ، وبينما السفينة في عرض البحر اتضح ان قائدها هو الملاح المتعب هاتيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتن هاتيراس في بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفا من امتناع البحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا ان السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

وقرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتاب من تأليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي » ، ذلك الكتاب الذي نشر عام ١٨٣٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي في هذه الرحلة . والطريق الذي سلكه هاتيراس في رواية قرن هو نفسه الطريق الذي سار فيه روس ، ولو ان هدف رواية قرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقد استفاد قرن من بعض النظريات التي ظهرت في

ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومن هذه النظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الارض . ولقد اوحى بهذه النظرية الخاطئة للرواد وجود بركان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الارض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس في رواية فيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم انقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت في كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت اطول من الرواية السابقة ، اذ كانت في ثلاثة اجزاء . ولقد نالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت في فرنسا ، والثانية في انجلترا وانتجها والت ديزني في فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفاء الكابتن جرانت في رواية فيرن الثانية ربما يكون قد استمدتها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى في اثناء بحثه عن الممر الشمالي الغربي ، وتعاقبت الرحلات للبحث عنه واخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه . وفي رواية فيرن ، التقطوا قرب شاطئ اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت في زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧ ، وهذا اتاح الفرصة لفيرن في روايته لارتياذ نيوزيلاند واستراليا . وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عن ابيهم ، فلم يعثروا عليه في امريكا ولا في استراليا . وفي اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد ان فقدوا الامل في العثور على ابيهم ، توقفوا عندما رايوا تيريرا في المحيط الهادئ ، وفي الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفي اليوم التالي تم انقاذ كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحياة من اعضاء الرحلة . ولقد اعدت هذه الرواية اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة فيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هتزل اموالا طائلة موزعاً نشر هذه الكتب ، اما فيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عن نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة في ضيق مادي مما اضطره الى ممارسة عمل اضافي الى جانب تأليف رواياته . وبدأ بعد ذلك يفكر في كتابة رواية جديدة تدور احداثها تحت مياه بحار ومحيطات العالم .

كانت الملاحه هي المهرب الوحيد لفيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى يختاً صغيراً من **يخوت الصيد اطلق عليه** « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود اليخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوته يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة . سافر فيرن بعد ذلك بصحبة اخيه بول الى امريكا ، ولقد دور ملاحظاته في اثناء الرحلة ليطبعمها في كتاب . وز الولايات المتحدة زار فيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجه الى بحيرة ايري Erie التي ذكرها فيرن في روايته « سيد العالم » .



عشرون ألف فرسخ تحت البحر :

بدأ ثيرن كتابة مسودات رواية « عشرون ألف فرسخ تحت البحر » في ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزائها على ظهر السفينة سانت ميكل التي استعملها كغرفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها ثيرن من الكاتبة جورج صاند التي قرأت رواياته الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت له بعد قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانهائي من قراءة رواياتك وكنت اود لو كانت هناك عشرة اجزاء اخرى لاقرأها . واتعشم ان تأخذنا قريبا الى اعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتك تسافر في تلك السفن التي تفوص في الماء حيث سيجعلها خيالك ومعلوماتك شيئا متقنا » .

وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغلبال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينشي . ولقد صنعت اول غواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش في انجلترا الذي سار باختراعه تحت نهر التيمز بين لندن وجرينتش . وبذل غيره محاولات في عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرت فالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لاوانها ، فلم يعرفها احد اهتماما . وفي عام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالغواصات ، في هذه المرة في المانيا بواسطة ولهم بوير Wilhelm Bauer ، ولكنها غرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنع غواصات ، وربما كان ثيرن قد رأى احدي الغواصات في نهر السين في اثناء تلك المحاولات . وفي عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعي كنسيل Conseil في البقاء بغواصته تحت الماء لمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يتلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافأته الوحيدة ان فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذاروناكس في روايته « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، كما اطلق على الغواصة في هذه الرواية اسم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرت فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذاروناكس الى ثيرن نفسه . ولقد نشرت الرواية عام ١٨٦٩ .

ولقد استوحى ثيرن فكرة روايته هذه من مصادر اخرى غير التي ذكرت ، فقبيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقل عن خمس وعشرين غواصة تحمل بحارة ، غاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسا غواصة انزلتها في الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية ثيرن بستة أعوام ، وكانت هذه اول غواصة ذات تصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما وعمقها عشرة اقدم ووزنها ٤١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعت في القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جول ثيرن لم يكن اول من تنبأ بصنع الغواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى ثيرن نموذجا لهذه الغواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا في متحف البحرية الفرنسية قبل نشر روايته بعامين ، كانت هذه الغواصة هي التي ألهمت ثيرن بطريقة مباشرة ، واستمد منها المعلومات التي استخدمها في وصف الغواصة نوتيلاس في روايته بعد ان أضفى خياله عليها بعض تعديلات اخرى ، فالالات الكهربائية كانت

من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية فيرن بالصور استوحى رسم الغواصة نوتيلاس من تلك المعروضة في متحف بحرية فرنسا . ولا يذكر فيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الغواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو قائد الغواصة في روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف من اية كهرباء اخرى » . كما ان رواية فيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الغواصة ، فلقد كتب الكاتب ميروبرت Merobert رواية استخدم فيها الغواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفي الوقت الذي كان يواصل فيه فيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدأت احدى الصحف نشر رواية في حلقات بعنوان « المفامرات غير العادية للدكتور ترينيتاس Trinitus » الذي ذكر في روايته ان الغواصة مزودة بالكهرباء .

وتبدأ احداث رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيب يجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء احيانا ثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من انواع الحيتان او حيوان اخر غير معروف ، اصبح يهدد الملاحة ويلقى الرعب في قلوب الملاحين وركاب السفن . فأرسلت الحكومة الامريكية سفينة للبحث عن هذا المخلوق الخطر والقضاء عليه . ولكن هذا المخلوق العجيب هو الذي اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احد علماء البيولوجيا ومساعدته وشخص اخر كندى خبير في صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم في مياه المحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابتهما الغواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذي ظنوه صوتا او مخلوقا عجيبا لم يكن سوى غواصة ، وهو الشيء الذي لم يكن معروفا لهم . ولم يتوقع احد وجود مثل هذا الاختراع الذي يجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء . تمكن الثلاثة من اللجوء الى تلك الغواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم في داخلها . ويصف فيرن الغواصة بدقة متناهية . يقود هذه الغواصة رجل غامض يدعى « نيمو » وبصحبه عدد من الملاحين . ويظل الاستاذ العالم ومساعدته والرجل الكندى اسرى داخل الغواصة التي تغوص في الماء وتجوب البحار والمحيطات في عالم عجيب تحت الماء غير مألوف لهم ، ملء بالحيوانات والنباتات البحرية التي يصفها فيرن . وتذهب الغواصة الى اماكن عديدة بما فيها القطب الجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون . ولكن الغواصة في اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذي يحاصرها وتواصل رحلتها التي تبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الغواصة والتحرر من الاسر يستأنفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنون من الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو انه كره الحياة في دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء في معظم الاحيان وفوق سطح احيانا عندما تحتاج الغواصة الى التزود بالاوكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضة طوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمى اليها ، واو ان وصفه يدل على ان فيرن قد اتخذ من شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الغواصة نوتيلاس التي استعار فيرن اسمها في روايته . ولقد اهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع من كراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا في تفكيره مثل نيمو في الرواية . كما ان ثيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب الالمانية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتغذى بعضهم على الفيران .

. وهذا العالم الذى يقع تحت سطح الماء ووصفه ثيرن في روايته ، كان مجهولا في عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذى يجعلها علما من العلوم ، في ذلك الوقت ، ولذا فلقد كانت الملاحظات العلمية التي تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة في الوقت الذى ظهرت فيها الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد ثيرن على البحوث والكتابات القليلة التي كانت متاحة في الوقت الذى كتب فيه روايته .

وكان الكاتب نيمو في هذه الرواية يرسو بفواصته في بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الفواصة وبصحبه الرجال الثلاثة الاسرى لارتياح تلك الاعماق العجيبة . ومن الاخطاء التي وقع فيها ثيرن انه البس الرجال في هذه الاثناء قلنسوة من الرصاص متصور انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الرأس عند قاع المحيط ، ولكن اذا أصبح ضغط الماء على الرأس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدي الى اندفاع الدم الى الرأس مما يسبب نزيفا في المخ . لقد كان ثيرن روائيا ماهرا ولكن لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاختبوطات ، فالفصل الذى خصصه ثيرن في روايته للحديث عن الاختبوط العملاق الذى اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبنى على أساس علمي سليم ، اذ ان الاختبوط حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من اكثر روايات ثيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ ان علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التي تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .



حول العالم في ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم في ثمانين يوما » التي كتبها ثيرن بعد الروايات السابقة هي التي رفعتة الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول ثيرن مبتكر الرواية العلمية » من اجمل روايات ثيرن . كما جنى ثيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية وأخرجت بعد ذلك في فيلم سينمائي اضطلع ببطولته الممثل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت اكثر روايات ثيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخة الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات في احدى الصحف قبل طبعتها في كتاب ، وتابعها القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيلياس فوج Phoeas Fogg وخادمه باسبارتو Passepartout لدرجة ان الناس نسوا المصادر التي استمد منها ثيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لا تقل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندما كان فيرن يعمل بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة ورقة اصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكرنا هذه الورقة انه بفضل جميع التسهيلات التي اعدت للسفر الحديث فلقد أصبح من اليسور الان الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها في ذهنه . انها تدل على سياق مع الزمن حول العالم . وفي الحال بدأ التفكير في شخصيات الرواية . ولقد نشرت احدى المجلات جدولا زمنيا للأيام الثمانية عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن في روايته على اساس هذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسيها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر في ورقة شركة توماس كوك . كان بهذه الورقة دعوة من الشركة لاول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانت الشركة تعتزم تنفيذها في خريف عام ١٨٧٢ . كما ان من مصادر الرواية ايضا كتاب بعنوان « حول العالم » من تأليف رجل امريكي من رجال الاعمال يدعى فوج وليم بيري . اجتاز هذا الرجل عام ١٨٦٩ الولايات المتحدة الى كاليفورنيا ، وأبحر من سان فرانسيسكو الى اليابان ، ثم سافر الى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما في أوروبا قبل العودة الى وطنه عام ١٨٧١ . ولقد أنكر فيرن علمه بهذا الشخص . ولكن في حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر في اسماء كثيرة لشخصيات روايته وانه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكنه لم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على ان مستر فوج الاصلى قد خطر بباله ان يكون شخصية في روايته .

وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتأثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين في مشهد كهف بالملايو . ولم يكتف بذلك بل اظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لأول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيل الوحيد الذي كان في حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس في الحرب الالمانية ، مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، أرباحا طائلة ، وكان فيرن مشتركاً في الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها في جميع المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي في هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبة من الارباح طوال حياته كما يتمتع أيضا ورثته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يجنون ارباح المسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الان ولقد ظلت المسرحية تعرض في أماكن عديدة ، وكان آخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت في فيلم سينمائي بدت ضعيفة الاخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ، ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم من اشتراك ديفيد نيفن وروبرت نيوتن في الاضطلاع بالتمثيل فيه .

بعد هذا النجاح اعاد الناشر كتابة العقد لصالح فيرن ، حيث أصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغ ثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته الى اللغات الاخرى ، اذ ان بعض المترجمين منحوا انفسهم الحق في حذف فصول باكملها أو اضافة اجزاء غير موجودة اصلا في الرواية بحجة انه يكتب للأطفال الذين من الممكن ان يقرأوا اي شيء .

• • •

الجزيرة الفامضة

إذا كانت رواية **قسرين** « حول العالم في ثمانين يوما » تعتبر أكثر رواياته ربحا ، فإن أجملها رواية « **الجزيرة الفامضة** » التي نشرها عام ١٨٧٥ . وتبدأ أحداث هذه الرواية في أمريكا ، التي يعتبرها ثرين دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكى الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند في خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون في جزيرة مهجورة بالمحيط الهادئ ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التي اطلقوا عليها اسم « جزيرة لنكولن » وبدأون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سيراس هاردنج وصحفي (جديون سبيليت) وبحار وخادم زنجى وصبى . واراد ثرين في هذه الرواية ان يحلوا حذو ديفو Defoe مؤلف رواية روبنسن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بدءا من العدم تقريبا . وشيئا فشيئا عاودوا الاكتشافات التي سبق ان انجزها الانسان في مجالى الفنون والعلوم . وتتسم الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشرى ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التي حدثت في الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسبة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة . ولكن في النهاية يكتشفون سر الجزيرة . ان معظم العجائب التي بدت لهم فيها ، هي مرصنع الكابتن نيمو بطل رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » عبقري الجزيرة الذي كاد طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قصص على مستعمري الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم عن شخصيته واخبرهم عن الفواصة التي كان يقودها ووضعها بعد ذلك في كهف تحت الجزيرة . كانت قصته كالآتي : لقد كان كابتن نيمو هندية واسمه الحقيقي الامير داكار ابن راجا باندلكاند ، التي كانت في ذلك الوقت ولاية مستقلة في الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان في العاشرة من عمره ارسله والده لتلقى العلم في اوربا على امل ان يستخدم علمه في المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح في مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وتجول في جميع انحاء اوربا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تحظى باهتمامه الذي كان مركزا على التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آملا ان يصبح في يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفي عام ١٨٥٦ كان ضالعا في حركة التمرد الهندية حيث وجد في هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذي يريده لوطنه . فاتحد مع باقى رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن المتمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبحوا افراد عائلته وعرضوا مكافاة سخية لمن يقتل الامير داكار . فلجأ الامير الى جبل في ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر في الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده . وعلى جزيرة مهجورة في المحيط الهادئ صنعت غواصته التي وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضافة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هي مملكته التي لا ينازعه فيها احد من بنى آدم الذين قضوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا عن عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فأطلق على غواصته اسم نوتيلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار واخذ يجوب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . واخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المغلوبة على امرها التي تكافح الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفي عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم اروناكس ورفيقه الذين ظلوا بصحبته في الفواصة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت إحدى الدوامات الفواصة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل تجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، واصبح وحيدا في غواصته ، اتجه بها صوب احد الكهوف التي كان يستخدمها كمرافئ لغواصته فيما مضى . وكان يعيش منعزلا في هذه الجزيرة عندما لجأ اليها الهاربون الخمسة . ولم يعد في استطاع نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، اذ ان الكهف الذي خبأ فيه غواصته قد اغلقته الصخور . فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار في الجزيرة على قدر طاقته . وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الاحداث الخارقة للطبيعة التي كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس واللؤلؤ ، وكان مطلبه الاخير ان يدفن في غواصته وكانت آخر كلمات « ربي ووطنى » ودفنوه في الفواصة بعد ان ملأوا مستودعها بالماء لتستقر في قاع المحيط . وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ فيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا في المواسم والاعياد في فرنسا وانجلترا .



جول فيرن في منزله

في هذه الاثناء كان ابن فيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، وتزوجت ابنتا زوجته . ولكن حياة فيرن الخاصة كانت مضطربة . كانت معظم متاعب فيرن في هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان فيرن مشغولا عنه بأعماله الادبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التي كانت طفيفة في طفولته اصبحت مشكلات خطيرة في صباه . حاول الوالدان تعليم ابنهما في مدرسة بمدينة البيفيل Albeville ، ثم في مصحات في مدرسة داخلية في مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم ارسل بعد ذلك الى البحر كضابط على إحدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه في الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان ابوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند ارسل اوالده خطابا يفيض بالغرور والرضا من النفس وكان الابن في ذلك الوقت في السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بان الخطاب الذي تلقاه افطع خطاب يمكن ان يتلقا اب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم اية قيم او مبادئ . ولما عاد الابن من رحلته امعن في العريضة والبوهيمية كعادته حتى بدا وكان به شعرة من الجنون . ثم ترك منزراييه واتخذ له مسكنا مستقلا في المدينة ، واما ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبته وتزوج

منها غير عابىء بمعارضة ابيه . واتفق جول فيرن مع ناشره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندما احب فتاة في السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته . ولجأت الزوجة المهجورة الى فيرن الذى آواها ميشيل مع صديقه وكانهما زوجان ، وانجب فى منزله حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان فيرن يدفع امانة للزوجة المهجورة واخرى لابنه الطائش . وفى النهاية تطلق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين : واضطر فيرن ان يقبل الامور على علاقتها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

وانشغل ميشيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ، ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط فى الديون التى سددها والده . ولكن الابن وتحت تأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحياة الماجنة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبين ابيه واصبح له من جين ثلاثة اطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد الحمامة ، وهى الرغبة التى كان والد جول فيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة فى حفيد جول ، ولا يز هذا الحفيد على قيد الحياة .



الحرية والموسيقى والبحر

هذا القلب الذى كان فيرن يحرص على ان يخفى فيه عن الناس همومه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت فيرن احد اقاربه عندما قال ان فيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هى الحرية والموسيقى والبحر . ولقد اودع فيرن مثل هذه الاحاسيس فى قلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يتعرفون على انفسهم فى شخصيات رواياتهم كما يفعل قراؤها . ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التى كانت سائدة فى كتب فيرن الاولى واصبحت نظراته تشاؤمية فيما يتعلق بالانسان ومستقبل البشرية .

كانت الحرية هدفا جوهريا يحرص عليه فيرن ، فلقد هرب من مدينته نانت ليصبح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريق الذى سلكه كان اكثر غناء ، ومع ذلك فلقد اصيب فيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزل ليشعر بالحرية . ولكن حرية فيرن التى تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان فى كتابة مؤلفاته وفى سماع ما يحلو له من الموسيقى والتجول فى البحار .

ولقد كان فيرن فى فجر شبابه شغوفاً بموسيقى فاجنر ، الذى وصفه بانه عبقرى فى رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضا فى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضم موسيقى فاجنر . ولقد كان فيرن مغرماً بالابوبرا ، كما كان يحب موسيقى روسينى التى احبها ايضا المؤلف الفرنسى ستندال . لقد كانت الموسيقى لدى فيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحب الاعظم كان حبه للبحر الذى استحوذ على مشاعره

منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدا ذلك واضحاً في رواياته، اذ عندما استعصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

والبحر يرمز في روايات ثيرن الى اشياء كثيرة . ففي رواية ابناء الكابتن جرانت هو العدو التقليدى الذى حرمهم من ابيهم واذاقهم العذاب للبحث عنه . وفي رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذ العظيم ومصدر الدفء والنور والطاقة ورمز السخاء الذى لا حدود له . ويستمر هذا التناقض في روايات ثيرن حتى رواية « غزو البحر » التى نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر في هذه الحالة رمزا للدمار . ويגיע على لسارنيمو في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ما نصه : « ان البحر هو كل شيء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة في مياهه الفنية بالمخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويمزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروباً زهية في مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدماً تختفى مملكة الانسان وتختفى قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على ثيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذى لا يدين لسيد او رئيس ويعيش في حرية تامة . حرية الفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الغامضة » بدأت روايات ثيرن تتضاءل نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث وازب على نشر كتاب او كتابين كل عام ، اذ كان ملتزماً بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بأنها اكثر رواياته قتامة ، وتحكى قصة سفينة بضائى اشتعلت النار في كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن في الخامسة عشرة من عمره » فتحكى قصة صبي يتولى امر مجموعة من الدين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها في امان في النهاية . وهى رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة في قراءتها . وهكذا الامر في باقى رواياته التى كتبها فى هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريباً . ويخيل الي اناضطراذه الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شيء لكى يظل العقد قائماً بينه وبين الناشر .



رصاصه في الظلام

في التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦ بينما كان ثيرن عائداً الى منزله في السادسة والنصف مساءً ، وعندما هم بفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رصاصة مسدس اصطدمت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض. وعندما التفت ليرى المسئول عن اطلاق هذه

الرصاصه رأى على يساره شابا مصوبا المسدس نحوه، وانطلقت من ذلك المسدس رصاصه اخرى اصابته فى قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب صائحا « اقبضوا عليه » .

وتصادف فى هذه اللحظة مرور احد جيران ثيرن فخفف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب . وعندما اقترب منه ثيرن عرفه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين ثيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصطحبه معه فى رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بعمه ثيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسى واصيب بانفيار عصبى بسبب الارهاق فى العمل ، ومرض لعدة شهور فأدخله والده احدى مصحات الامراض العقلية وبدا انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف فى باريس . ولكنه بدلا من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش عمه ثيرن فى ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولا فى الشوارع باحثا عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما رأى ثيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة أحد خدم ثيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قابضين على جاستون بعد تجريده من سلاحه .

حملوا ثيرن الى منزله واستدعوا طبيبه الذى لم يتمكن من استخراج الرصاصه ووجد ان حالة ثيرن خطيرة . فابرق محامى ثيرن الى ابن هتزل الناشر يخبره بالحادث . وفى صباح اليوم التالى حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئه بالحادث . كان هتزل فى ذلك الوقت فى مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذى كان فى النزاع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق ثيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التى ذاعت ، وتمعجب من الجريمة التى اقترفها ابنه نحو عمه جول ثيرن الذى طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون فى ذلك الوقت فى السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت عائلته تتوقع له مستقبلا باهرا فى السلك الدبلوماسى . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بفتنة فلا بد ان الاضطراب العقلى كان قد بدأ يسرى فى عقل جاستون سريانا منذ عدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التى وردت فى مذكرات جاكسون فى اثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية فى بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفى اثناء الحرب العالمية الاولى تقلد الى مصح آخر حيث توفى فيه .

وفى رواية لثيرن بعد هذا الحادث ، وهى رواية « من اجل العلم » يصف ثيرن وصفا تفصيليا دقيقا مصحا للامراض العقلية فى امريكا يطل على احد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذى كان ثيرن قد زاره بسبب المرض العقلى لابن اخيه . وفى هذه الرواية يقول ثيرن عن الجنون : « ان الجنون العادى عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصحان غير مجديين . . لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبدل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيرا من الاهتمام » . وفى

رواية ثيرن هذه نجد ان المخترع المجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت ثيرن صدمة عنيفة حيث كان يعاني هونفسه من اعراض الاضطراب النفسى مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشيء الوحيد الذى ابعدهن ثيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذى لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت لثيرن عدة عمليات جراحية فى قدمه عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفى اثناء ذلك فجع ثيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذى توفى بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه فى ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات ثيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفاتح » و « تذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين فى العام التالى . ثم توفيت والدة ثيرن فى السادسة والستين من عمرها .



القلعة

لم يتوقف ثيرن عن الكتابة حتى اخريات سنواته فلقد واظب على انتاج كتاب او كتابين فى العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته فى الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بأنه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده فى كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدا تلك التى كتبها بالاشتراك مع اندريه لورى . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذى جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لورامن التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته ، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهى رواية من النوع القوطي Gothie التى يشيع فيها الفرغ والغموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو أنها لم تكن سوى صديق يستمد منها الاثارة الثقافية التى كان يفتقدها فى منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتق ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم فى بعض الاحيان تلك السيدة وكانت تدعى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شر غير ذلك . وكانت فى مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها فى امور تهمله لم يكن فى استطاعته التحدث عنها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة ثيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب ثيرن روايته « القلعة »

The Carpathian Castle فيما بين عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة عام ١٨٩٢ . وتقع احداث الرواية فى ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسحورة حيث كانوا يلاحظون دخاناً ينبعث منها . ولقد رغب في التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادفوا مخاطرات عجيبة عندما حاولوا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير في السماء والوانا تسطع في الليل . وانجذب الطبيب نحو الارض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة . دفعته بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دي تيليكا ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش في مدينة نابولي انغمس في الموسيقى والادب ووقع في غرام مغنية في اوبرا سان كارلو بنابولي تدعى لاستيلا . ولكن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دي جورتز Baron de Gortz الذي ظل يطاردها في جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدته لا لشيء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيلا ارتترك الغناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي ازعجها بمتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دي تيليكا Count de Telek

ولكن في آخر ليلة لها على المسرح بينما كانت في قمة تألقها وهي تغني اذا بها تنهار وتسقط على المسرح ميتة . وتلقى الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفي القرية المقامة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية واعتبرته الدهشة عندما علم ان القلعة كانت في يوم من الايام ملك البارون . وفي الحانة التي كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سمع صوت لاستيلا فصمم على البحث عن عجائب هذه القلعة . في منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمح لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه في الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجها لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضح للكونت ان رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معيناً بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنه يفقد عقله ، ويستعيد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم ثيرن في هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي (الفونوغراف) الذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية . ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة في ذلك الوقت فابتكر خياله امكان تحريك الصورة بواسطة مرايا ولمبات تظهر من طريقها الصور الثابتة وكأنها تتحرك . ولقد بنى تخيله على اساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرضه في مسرح البصريات بباريس .

ولا ينبغي ان نظن ان السينما او التلفزيون قد طافا بخيال ثيرن . ويقال ان لاستيلا في رواية ثيرن ترمز في رأي البعض الى المرأة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين ثيرن ، وكانت فيما يقال هي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لثيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيم والثروة الهائلة التي ظفر بها فيرن عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، الا انه كان يبدو وكأنه في صراع مرياس لا يعرف احد سببه . كان يبدو خارج منزله وكأنه يتصنع البهجة ، ولكنه في منزله كان صامتا وكان في اعماق قلبه حزنا دفيناً لدرجة ان عائلته قلقته من اجله . ولاخراجه من هذا الزواج القاتم اقترح عليه اخوه پول ان يعود لزيارة مدينته نانت . كما حاول جيلون وفليري ابنا اخيه ، وهما من ملاك السفن في نانت ان يقنعا بالحضور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعها واعتزما ان يطلقا عليها اسم عمهما جول فيرن ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التي كان من المفروض ان تملأ قلبه بالبهجة . وظل في منزله بمدينة اميان ، ربما لان المشاهد التي رآها في طفولته في مدينة نانت موطن جبه الاول جعلت زيارتها في هذه السن فوق احتمالها ، فأرسل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا ان جميع اسباب البهجة لم تعد تدخل السرور على نفسا ولم يعد يطبق احتمالها . ويقول ان طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وانه لن يستطيع ان يشفي من ضربات القدر التي أصابته .

ولقد كان فيرن يصبو لان يصبح عضوا في الاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، ففزع بالمتعة التي اتاحها للملايين من قراء رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعبة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل سكرتيرة يملأ عليها ما يريد .



العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه فيرن روايته « الجزيرة المتحركة » هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ.ج. ويلز أولى رواياته العلمية « آلة الزمن » ويعتبر فيرن وويلز منبعا للخيال الروائي العلمي . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون في هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم الان لم تعد تقرأ ، ولم يعد يستطيع أحد تدوقها ، ولقد بقى من جميع مؤلفي الرواية العلمية فيرن وويلز لتمتعهما بموهبة ادبية اصيلة . كتب ويلز في مقدمة كتابه « مجموعة الروايات العلمية » يقول : « هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جول فيرن ، ولقد اتى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم فيرن الانجليزي ، ولكن في واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤية للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية (الفانتازيا) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوفاً بالامكانات العلمية حيث كان يقول ان هذا الاختراع او ذاك من الممكن وضعه في حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا في ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورونه قد تم بالفعل . ولقد تحقق العديد من الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة في هذا الكتاب لا تدمي تناول أشياء يمكن تحقيقها . انها تدريبات للخيال في مجال مختلف » . ولما سئل فيرن عن رايه في الادب العلمي لويلز قال : « لقد أرسلت كتبه لـ ، وقرأتها ، انها غريبة ، وأضيف فأقول انها انجليزية ، ولكنني لا أجد وجها للمقارنة بين كتبه ، كبي . واني أرى ان رواياته لا تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين أعماله وأعماله. انني استخدم الفيزياء ولكنه يبتكر . وانا اذهب الى القمر في قذيفة مدفوع ولكنه يذهب الى القمر في سفينة هوائية يصنعها من معدن لا يخضع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذا المعدن ... »

وفي حديث له بعد شهور اعترف ثيرن ان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يعجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى في نفسي من زاوية الخيال . وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيم ، واقصد بهذا المؤلف مستر ه.ج. ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذي تسير عليه مؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقدير العظيم ولكن طريقه وطريقتي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعات على اساس من الحقائق واستخدمت في صناعتها طرقا ومواد ليست فوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الفواصة نوتيلاس ، مثلا ، فانها غواصة لا يوجد في تركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتفوص بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر واري درجة من المعلومات العلمية بعيدة عن الوقت الحاضر، ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان. وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه يطور المواد التي يبنينا منها . انظر مثلا الى قصته « اول رحلة الى القمر » . انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبية الارض ولم يعد لنا بأية معلومات عن هذه المادة ، ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحالي ما يخول لنا ان نبتكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهو عمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التي ذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، او يطلعنا على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارة الرائعة التي يستخدمونها لعمل هذه الاشياء العجيبة التي ذكرها ... وانا لا احط من قدروا وسائل مستر ويلز ، بل على العكس فاني اعجب بخياله العبقري اشد الاعجاب . انني فقط ابين الفرق بين اسلوبين واشير الى الاختلافات الجوهرية التي بينهما ... » .

ان ويلز وثيرن يؤكدان الاساس العلمي لأعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الامريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يعلق على العلاقة بين ثيرن والعلم الذي كان معروفا في ايامه قائلا انه يقرب بان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في اوروبا كانت اعلى مستوى منها في أمريكا في ذلك الوقت، وذلك يتيح لها أن تصبح منبعاً خصباً للأفكار . ويقول : « تصورا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو ان ثيرن استخدم في رواياته المعلومات العلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات من القرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بإمكان الحصول على موجات لاسلكية ، وكان ثيرن في ذلك الوقت في الثلاثيات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ أنتج هيرتز Hertz موجات لاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل متقن وبتفاصيل دقيقة . مهندس كهربائي انجليزي

مرموق ولم يمتعه من تحقيق هذا الاختراع سوى النفقات الباهظة اللازمة لاختراع الى حيز الوجود . كان ثيرن في هذه الاثناء ما زال نشطا . وعندما كانت هذه الاشياء في بدئها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثل ثيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « الف ليلسة و ليلة » . ولكن ثيرن الذي كان في امكانه الاستفادة منها اذا نظر الى المكان الصحيح ، افلتت منه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفي الروايات العلمية امامهم فرص مماثلة في الوقت الحالي » .

ولقد اقر قرن بانه كان يلتقط افكارا ويستخدمها في مؤلفاته . ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العلم نجدها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها ثيرن نتيجة للاضطراب في التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة في كتابة مؤلفاته . ولم لم يكن مقيدا بضرورة كتابة روايتين او رواية على الاقل في العام ، فان تفاصيل رواياته كانت ستصبح ارقى مستوى . ولكنه حاول في مؤلفاته اظهار امكانات التطور العلمي في قالب رومانسي .

وعندما تقدم ثيرن في السن تضاءلت شعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها وأصبح « اندريه لوري » و « ر.ه. روسني » وآخرون في فرنسا يكتبون من نوع كتابات ثيرن بنجاح اكثر . وفي انجلترا نجد ان « ستيفنسون » (الذي كان يرى أن روايات ثيرن ما هي سوى مؤلفات للأطفال) و « ريدرها جارد » و « ويلز » و « كونا دويل » قد حلوا محل ثيرن في روايات المغامرات والفموض والروايات العلمية . وفي أمريكا استهوى سينارنز Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيل العلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها ثيرن في رواياته . ولا أساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفتز من ان ثيرن اقتبس من سينارنز ، اذ ان كليهما اقتبسا من مصدر واحد . فلقد استمدافكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان ثيرن لا يعتبر في عداد العلماء فلقد قال كثيرون انه لم يكن كاتباً أيضاً . وفي وطنه فرنسا في اثناء حياته لم يضعوا رواياته في نطاق الادب بل كانوا يعتبرونها مجرد أشياء للتسلية . ولكن على الرغم من ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرأ حتى الان ، بينما توارت في زوايا النسيان عدة روايات لجورج صاند ، او حتى لبلزاك .

وفي الاتحاد السوفيتي يعتبرون ثيرن المتنبي العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجد ان معظم كتبه لم تعد تطبع في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ، حيث لا يطبع منها الان سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذي بذله ايفانز في الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كثيرة من روايات ثيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات أهمية للقارئ الحديث ، وبهذا حول ثيرن الى مؤلف للأطفال .

قضية

في عام ١٨٩٦ نشرت لفيرن رواية « من أجل العلم » For the Flag ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي أصيب بالجنون بعد اختراعه الأخير ، وهو التوصل الى صنع مادة متفجرة ، رفضتها الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة أخرى . ويختطف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الامراض العقلية الذي كان يعالج فيه .

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قوة الخيال عند فيرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكاتبين نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبق لفيرن كتابتها في روايات أخرى مثل وجود غواصة في هذه الرواية أيضا مخبأة في كهف تحت جزيرة . (والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية فيرن « عشرون ألف فرسخ تحت البحر » استعاريهاية رواية « من أجل العلم » كما استعار ايضا بعض احداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلق جو مثير للفيلم) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجأة عندما يرفض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي الذي غزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قد عرض اختراعه على الحكومتين الالمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى تيربين Turpin قضية لمحاكمة فيرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان تيربين كان في ذهن فيرن اثناء كتابة روايته . واضطر فيرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه في هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميه شاب يدعى ريموند بوانكاريه (الذي اصبح رئيسا للجمهورية فيما بعد) . كان بوانكاريه من المعجبين بفيرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانكاريه القضية وحكم ببراءة فيرن . وعندما استأنف تيربين الحكم حكمت المحكمة ببراءة فيرن في هذه المرة أيضا . كانت هذه القضية سببا في ارتفاع نسبة توزيع رواية فيرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت من روايته التالية التي نشرها في ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنتور » .

كانت تستحوذ على خيال فيرن في ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى أخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالعادة وانه لا يغادر منزله . ويقول ايضا لآخيه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحيلني الى شخص عاجز عن مغادرة المقعد الذي اجلس عليه » . وكتب الى أخيه بعد ذلك يقول « ان هذه الرواية ستكون مكمله لرواية « كاتبين هاتيراس » ولو ان الاحداث فيهما مختلفة ... وستجىء في الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي . وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان يو العجيبة ... ولكن ليس من الضروري قراءة رواية بولتفهم روايتي ولقد توصلت الى ما لم يتوصل اليه بول ... واتعشمن ان تمتع قرائي » .

كان ثيرن يظن أن روايته أقرب الى الواقع واكثر امتاعا من رواية بو ، ولكن القراء اخلفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى ستا آلاف نسخة بينما بيع من رواية « هاتيراس » ست وثلاثون ألف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدى رواياته وصله نبأ اصابة اخيه بول بعدة ازمات قلبية توفى على اثرها فجأة . كانت هذه صدمة عنيفة لجول ثيرن الذى قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالى اطلاقا اننى ساعيش بعد وفاة اخى » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهاب الشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها ثيرن في هذه السن ، فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفي عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « الاخوة كيب » The Brothers Kip تتضمن قصة حب أخوى ويبدو أنها من وحي الحب الشديد الذى كان يكنه لـ اخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل في بحار الجنوب ، حيث حكم على اخوين ظلما بالنفى لادانتهم في جريمة قتل لم يقرفاها . ولقد استمد ثيرن روايته هذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا في ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع على مستعمرة انجليزية لكي لا يفضب قراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . في هذه الرواية يهرب الاخوان من تاسمانيا بمساعدة منفى ايرلندي . وفي نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، ويرى الاخوان طبقا لاعتقاد غريب بأن صورة اخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة في عينيه حيث بدت في هذه الحالة صورة القاتل الذى ارتكب الجريمة فثبتت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطى بطبيعة الحال استمده ثيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات . ولقد استخدم هذا الاعتقاد في اعمال ادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج Kipling في قصته « عند نهاية العمر » . ومثل هذه الافكار لا تمت للعلم او الرواية بأية صلة ، اذ أنها محض هراء .

كان ثيرن في شيخوخته محط انظار الصحفيين ولقد سأل أحدهم في اثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فأجاب ثيرن قائلا : « سيكون عنوان كتابي الجديد (الغابة العظيمة) او (القرية المعلقة) . وسأقدم فيه دراسة اعتزم القيام بها عن عادات القرود في افريقيا الاستوائية كما فعل جارنر في ليبرفيل Libreville ، ولكن النتائج التي سأتوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تاما نظرية دارون ... الذى لا أتفق معه في الاراء اطلاقا » . ولقد اخطأ الصحفي عند كتابة العالم الأمريكي الذى ورد ذكره في هذا الحديث حيث كتبه جارنييه بدلا من جارنر Garner . وصادفت هذه الرواية عند نشرها نجاحا اكثر من ذلك الذى نالته كتبه الاخرى التى كتبها في الفترة الاخيرة . واستمد ثيرن مادة روايته من مصدرين هما العالم الأمريكي جارنر واوجين دوبوا . ولقد كان جارنر رائدا في البحث عن لغة

القرود والنسانيس ، وقام بتأليف كتاب في هذا المجال بعنوان « كلام القردة » واعتقد انه اكتشف لغة أساسية لهذه الحيوانات . ولتوسيع دائرة بحوثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك أول عالم من كبار العلماء في العالم يقوم بدراسة القردة .

اما **دوبوا** فلقد أعلن وجود الانسان النسان المسمى بالحلقة المفقودة ، الامر الذي كان يحظى بالاهتمام في ذلك الوقت . والمقصود بالحلقة المفقودة في رأى هؤلاء العلماء ، هى الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين الانسان والقرد . كانت هذه هى العناصر التي بنى عليها ثيرن روايته . وفي هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين في الكونغو يعثران على قفص حديدي في احدى الغابات وعلى مذكرات دكتور جونسون . الذي كان يستكمل بحوث جارنر . ويعثر أحد مساعديهما على نسان صغير يستطيع نطق احدى الكلمات . وقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية في قمم الاشجار حيث تعيش النسانيس الشبيهة بالانسان . وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد أصبح ملكا على هذه الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها النسانيس : فهم في رواية ثيرن ذوو مشاعر دينية بدائية ، ومن الممكن ان ينحدر الانسان ليصبح في مرتبتهم . والرواية من حيث المعالجة تهبط الى مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن ان يضمنها ثيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل في المعالجة الروائية ظهر أيضا في رواية ثيرن الاخرى التي كتبها في العالم نفسه (١٩٠١) وهى بعنوان « تاريخ جين مارى » وتدور حول ثعبان بحرى هائل ، ولقد أعيد نشرها بعنوان « ثعبان البحر » وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية في الرواية ملا - يدعى جين مارى كابوديلين يخرج في شيخوخته في رحلة حول العالم على أمل ان يتمكن من رؤى ثعبان البحر هذا الذي يروغ منه طوال حياته . ولقد استمد ثيرن اسم الملاح من اسم رجل كان في صباه خادما لكابيين في احدى السفن التي سافر عليها عام ١٨٣٩ ، ويبدو أن ذهن ثيرن قد بدأ في هذه الفترة يحن الى أيام الطفولة ، اذ أن اسماء جميع الملاحين في هذه الرواية مستعارة من اسماء اصدقاء طفولته . والنهية المثيرة للرواية تفشل في القضاء على الملل الذي يشيع في الاجزاء الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التي لم تصادف نجاحا وأصبحت الان في ظلام النسيان كتب ثيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن ماكتبه بعنوان « سيد العالم » وكان عنوانها الاصلى في ذهن ثيرن هو « مغامرات بوليس سرى امريكي » ، فلقد كانت روايات شرلوك هولمز شائعة في تلك الفترة من حياة ثيرن فأراد ان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن في اثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع الروايات التي كتبها في فجر حياته الادبية . ويبدو واضحا في هذه الرواية انه استفاد من رحلته الى امريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا . ولقد تصور ثيرن في هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى

الرغم من ان الرواية نشرت قبل ثمانية عشر شهرا من المحاولة الاولى للطيران قام بها الاخوان « رايت » وهما أول من صنع الطائرة، الا أنه من المستبعد أن تكون الالة التي وضعها فيرن في روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، اذ أنه جعل طائرته ترفرف بأجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد اوحى لفيرن بفكرة هذه الالة مشاهدته لطائرة في متحف الفنون خارج باريس كان قد صنعها شخص يدعى ادر Ader ونجح في رفعها عن الارض في الهواء ، ولكن هذا لايعنى انها طارت مثلما طارت الطائرات التي صنعها الاخوان رايت . كما ان فيرن كان قد قرأ رواية بعنوان « أكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ لمؤلف يدعى جاكوليوت Jacolliot ذكر فيها آلة تشبه آلة فيرن اطلق عليها اسم البجعة ، فالتقط فيرن منها فكرة هذه الالة وأدخل عليها بعض التعديلات في روايته .



ولقد توفي جول فيرن في الثامنة صباحا من يوم الجمعة ٢٤ مارس عام ١٩٠٥ في السابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيت زوجته هونورين في ٢٩ يناير عام ١٩١٠ في الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

واعتقد اننا اذا قارنا روايات فيرن العلمية بالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلي نجد ان مؤلفات فيرن اقل مستوى من مؤلفاتهما . ان روايات فيرن مجرد مغامرات تنبأ فيها ببعض المخترعات ولاشيء غير ذلك ، ولذا فلقد اعتبره بعض النقاد مؤلفا للأطفال . اما ويلز والدوس هكسلي فلقد استخدما الخيال العلمي كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه في رأيي هي سمة الرواية العلمية الرفيعة المستوى . ولم يحرص ويلز او هكسلي على ابتكار مخترعات من الممكن تحقيقها في المستقبل ، اذ ان رواياتهما العلمية من نوع الفانتازيا التي لاهتم بالاشياء الممكنة التنفيذ او المطابقة للواقع بقدر اهتمامهما بعرض فكرة او افكار معينة . ففي قصة « آلة الزمن » لويلز ، مثلا التي تحدث فيها عن البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة في الزمر « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد ان يكون له امتداد في اربعة اتجاهات . فلا بد ان يكون له طول وعرض وسماك . وبقاء زمني . ولكننا لضعف طبيعي فينا . . نميل الى اغفال هذه الحقيقت . . ومن هذا يسترسل في الحديث عن امكان التحرك في الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوف بها في اى اتجاه في الفضاء والزمن . اى يعود بها الى الماضى ويسبح بها في المستقبل . وهذا الالة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدها متعلدة التنفيذ ولكنه يستخدمها في قصته كوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لاتصبح الالة في حد ذاتها ذات قيمة . وفي هذا يختلف ويلز عن فيرن . فالالة في روايات فيرن هي كل شيء ولاشيء سواها . انه يتنبأ بامكان صنع آلة ، ولكن هذ الالة لا يستخدمها لابرار فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجوب بها الفضاء والبحار في رحلات يحاول ان تبدو واقعية . اما الالة في قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل فيرن ، اذ ان الالة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدوس هكسلى فى روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن فيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بالآلات يستخدمها المؤلف فى مغامرات ورحلات كما يفعل فيرن . فهكسلى فى روايته يمزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفى هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولوان هذا التنبؤ ليس الغرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكرة عميقة فى اطار الفانتازيا .

انه يتصور فى روايته أن الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة أخرى جديدة ، حيث تؤخذ الخلايا الذكرية من أشخاص معينين ، ثم تخضع بعد ذلك لوسائل من شأنها احداث تغييرات فى عوامل الوراثة وتلقح فى الانابيب ملايين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم فى ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لا تحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، وانتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلال الأعمال وتولى المهام القيادية الكبرى . وبين الانسان العادى والانسان العبقري ينتجون اشخاصا ذوى قدرات متوسطة ، يصلحون لاداء امور معينة تكون أعلى مستوى من الاعمال الروتينية العادية ، واقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نرى ان الخيال العلمى هنا يستخدم لابرار فكرة يرمى المؤلف الى عرضها وهذا ، فى رأيي ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبدو فى صورة فانتازيا . اما ادب فيرن العلمى فهو أقرب الى التسلية منه الى الادب لابرار أية فكرة ، وتقتصر أهميته على قدرته على التنبؤ ببعض آلات ومخترعات لم تكن فى حيز الوجود عند كتابة رواياته ويلتقط فكرتها من هنا وهناك ، او كانت موجودة وادخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته فى كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقرأها فى الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع فى عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .

نقاط التلاقي والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠ - ١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

كلمة المترجم

٢٩ أغسطس ١٩٧٥ . وقام باعدادها العالمان التشييكوسلوفاكيان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار . اما الفترة الزمنية التي تتناولها فهي العصور الوسطى الحقيقية التي تشغل القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر الميلادية ، واخريات العصور الوسطى التي تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : « نقاط التلاقي والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠ - ١٥ م) » . وقد القيت باللغة الانجليزية في المؤتمر الدولي الرابع عشر للعلوم التاريخية الذي عقد بمدينة سان فرانسيسكو في الفترة الواقعة من ٢٢ الى

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,

Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries) in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975, PP. 1-16.

والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : اولها

مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويمهد له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلوله في الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الاوروى ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الاوروبية ، في وقت لم يكن قد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . ويخلصان الى ان « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتينى آنذاك انما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، الى جانب البلاد الموعلة فيما وراء ذلك شرقا . وكان البحر المتوسط هو همزة الوصل بين اوروبا والشرق ، وان كانت معرفة كل منهما بالآخر قد تباينت واختلفت باختلاف الظروف والزمان والمكان . وقد هيأت الدولة البيزنطية والمدن البحرية الايطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ الملائم لتعرف كل منهما بالآخر .

ويشير الكاتبان في **العنصر الثانى** الى طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا والشرق آنذاك ، وفي مقدمتها البحر المتوسط والبحر الاسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقى العالم في فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، الى جانب البحر الاحمر والمحيط الهندى وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الاوروبية وخارجها .

والعنصر الثالث والاخير من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا والشرق

خلال تلك القرون الستة التى ينتهى بنهايتها العصر الوسيط بكل افكاره ومثله وفلسفته ، ويبدأ عصر جديد فى تاريخ البشرية بمفاهيم واوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان الى حقيقة تاريخية ، وهى انه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الاسلامى والمسيحى ابان تلك الاعوام الستمائة الممتدة من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر للميلاد (من القرن الرابع الى القرن التاسع للهجرة) ، وان هذا التوازن فى القوى لم يسمح لاي منهما بتفوق مطلق على الطرف الآخر ، بحيث كان مركز الثقل يتأرجح بين كليهما وفقا لمقتضيات الظروف والاحوال فى كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث الى اللغة العربية اضافة عدد قليل جدا من العبارات الموجزة الى المتن بقصد الايضاح او التعريف . وتميزا لها عن الاصل الانجليزى المترجم فقد وضعنا كل اضافة منها بين حاصرتين . كذلك ضمنا الترجمة فهرسا بعناصر البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التى رأينا ان طبيعة الموضوع تستلزم تزويده بها .

**● مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى****والشرق بالطرف الآخر :**

ان مفهوم الشرق « Orient » ، فى حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه الى حد ما . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الاوروى فقط ، وبخاصة الاوروى الغربى ، بأنه ما يقع فى اتجاه الشرق . ولم يكن مألوفاً بعد فى مصادر العصور الوسطى الاوروبية ذلك التمييز

بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين (من القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجري) . وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، الى حد بعيد ، افضل المعلومات في هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمى مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (١) .

كذلك كانت المدن الإيطالية ، وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة باحوال الشرق الأدنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية . وكان هذا امرا عاديا ومألوفاً آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرق في اماكن اخرى في غرب اوربا ووسطها ، وبصفة خاصة ، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع في بقية البلاد الأوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة عن اقرب البلاد الاسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الآلاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الاسلامية بالشعوب والبلاد الأوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق (في المصادر العربية القديمة) على معظم اهل

العميق الجلود الذي جاء فيما بعد بين كل من الشرق الأدنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . والمقصود بالشرق الأدنى حوض الليفانت ، وهو الحوض الشرقي للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضى الممتدة من وادي نهرى دجلة والفرات ، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى بورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقاً ، الى نقص في المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوربا العصور الوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة في اتجاه الشرق . ولم يقصد بهذا المصطلح ، في معظم الاحوال ، العالم الاسلامى . فلم تدخل في نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الاسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوربا والشرق عبر البحر المتوسط في العصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقياً لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كشافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، في الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف في مختلف البلدان الأوروبية فيما

(١) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامى ، انظر مقال ا. ا. فازلييف A. A. Vasiliev المعنون « بيزنطة والاسلام » Byzantium and Islam المنشور في كتاب :

Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :

An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقد كانت معلوماتهم عن شبه جزيرة البلقان اقل من ذلك ، باستثناء البلغار الذين شكلوا هم وبيزنطة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدا واضحا ان العالم الاسلامي اعتبر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافي ، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برابرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية (في اخريات

الغرب الاوروبي مصطلح « الفرنج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عام . ونجد ايضا (في تلك المنابع والاصول) بعض المعرفة بتاريخ اوروبا والاجناس التي عاشت فيها ، ونضرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين (فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين) على معرفة اوسع بالجزء الشرقي من اوروبا ، حيث ميزوا بين كل من الروس والسلاف القاطنين في وسط اوروبا وبين غيرهم من

(٢) الفرنجة ، اصلا ، احد الاجناس الجرمانية التي كانت تعيش في اواسط اسيا قبل انهيار الامبراطورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ، عبروا نهر الراين واستقروا في غالة ، ونجحوا في اواخر القرن الخامس في تأسيس ملكية ثابتة العمائم استقروا في ظلها . واخذوا في مد نفوذهم حتى اصبحت غالة بأكملها تحت سيطرتهم . ومن اهم ملوكهم كلوفيس Clovis (٤٨١ - ٥١١) الذي يعتبر في الواقع مؤسس دولتهم التي استمرت حتى سنة ٧٥١ م ايام آخر ملوكهم الضعاف وهوشيلدريك الثالث Childeric III . وكان هذا بدايت دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الى مؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر من ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر ان المصادر العربية التي ترجع الى الفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجه الخصوص ، تطلق على اللاتين الغربيين بصفة عامة لفظ « الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجة او من غيرهم من العناصر المتبربرة . كما تطلق على عناصرهم واجناسهم المختلفة عبارة « امم الفرنج » او « ممالك الفرنج » وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال : ابن الفلاس : ذيل تاريخ دمشق (بيروت ١٩٠٨) ص ١٣٦ و ١٦٤ و ١٦٥ الخ ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبي (مصر ١٣١٧ هـ) ص ١٥١ و ١٥٣ و ١٥٩ الخ ؛ القلقشندي : صبح الاعشى في صناعة الانشا ج ٣ (القاهرة ١٩١٤) ص ٤٣٧ ، ج ٥ (القاهرة ١٩١٥) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٢٧٥ و ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ و ٢٨٥ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩١ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٢٩٥ و ٢٩٦ و ٢٩٧ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٠ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢ و ٣٦٣ و ٣٦٤ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٨٥ و ٣٨٦ و ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و ٤٠٠ و ٤٠١ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ٤١٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٢١ و ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٢٩ و ٤٣٠ و ٤٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٤ و ٤٣٥ و ٤٣٦ و ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٨ و ٤٤٩ و ٤٥٠ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٥٩ و ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤ و ٤٦٥ و ٤٦٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٦٩ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٤٧٣ و ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ و ٤٧٩ و ٤٨٠ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٤٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ و ٤٨٧ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٤٩١ و ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٤٩٩ و ٥٠٠ و ٥٠١ و ٥٠٢ و ٥٠٣ و ٥٠٤ و ٥٠٥ و ٥٠٦ و ٥٠٧ و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٢ و ٥١٣ و ٥١٤ و ٥١٥ و ٥١٦ و ٥١٧ و ٥١٨ و ٥١٩ و ٥٢٠ و ٥٢١ و ٥٢٢ و ٥٢٣ و ٥٢٤ و ٥٢٥ و ٥٢٦ و ٥٢٧ و ٥٢٨ و ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٣٤ و ٥٣٥ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤١ و ٥٤٢ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥ و ٥٤٦ و ٥٤٧ و ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٥٥٠ و ٥٥١ و ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٤ و ٥٥٥ و ٥٥٦ و ٥٥٧ و ٥٥٨ و ٥٥٩ و ٥٦٠ و ٥٦١ و ٥٦٢ و ٥٦٣ و ٥٦٤ و ٥٦٥ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٥٦٨ و ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١ و ٥٧٢ و ٥٧٣ و ٥٧٤ و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٤ و ٥٨٥ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٥٩١ و ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٥ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٥٩٩ و ٦٠٠ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥ و ٦٠٦ و ٦٠٧ و ٦٠٨ و ٦٠٩ و ٦١٠ و ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣ و ٦١٤ و ٦١٥ و ٦١٦ و ٦١٧ و ٦١٨ و ٦١٩ و ٦٢٠ و ٦٢١ و ٦٢٢ و ٦٢٣ و ٦٢٤ و ٦٢٥ و ٦٢٦ و ٦٢٧ و ٦٢٨ و ٦٢٩ و ٦٣٠ و ٦٣١ و ٦٣٢ و ٦٣٣ و ٦٣٤ و ٦٣٥ و ٦٣٦ و ٦٣٧ و ٦٣٨ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٤١ و ٦٤٢ و ٦٤٣ و ٦٤٤ و ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧ و ٦٤٨ و ٦٤٩ و ٦٥٠ و ٦٥١ و ٦٥٢ و ٦٥٣ و ٦٥٤ و ٦٥٥ و ٦٥٦ و ٦٥٧ و ٦٥٨ و ٦٥٩ و ٦٦٠ و ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣ و ٦٦٤ و ٦٦٥ و ٦٦٦ و ٦٦٧ و ٦٦٨ و ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٦٧١ و ٦٧٢ و ٦٧٣ و ٦٧٤ و ٦٧٥ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٧٨ و ٦٧٩ و ٦٨٠ و ٦٨١ و ٦٨٢ و ٦٨٣ و ٦٨٤ و ٦٨٥ و ٦٨٦ و ٦٨٧ و ٦٨٨ و ٦٨٩ و ٦٩٠ و ٦٩١ و ٦٩٢ و ٦٩٣ و ٦٩٤ و ٦٩٥ و ٦٩٦ و ٦٩٧ و ٦٩٨ و ٦٩٩ و ٧٠٠ و ٧٠١ و ٧٠٢ و ٧٠٣ و ٧٠٤ و ٧٠٥ و ٧٠٦ و ٧٠٧ و ٧٠٨ و ٧٠٩ و ٧١٠ و ٧١١ و ٧١٢ و ٧١٣ و ٧١٤ و ٧١٥ و ٧١٦ و ٧١٧ و ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٠ و ٧٢١ و ٧٢٢ و ٧٢٣ و ٧٢٤ و ٧٢٥ و ٧٢٦ و ٧٢٧ و ٧٢٨ و ٧٢٩ و ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٢ و ٧٣٣ و ٧٣٤ و ٧٣٥ و ٧٣٦ و ٧٣٧ و ٧٣٨ و ٧٣٩ و ٧٤٠ و ٧٤١ و ٧٤٢ و ٧٤٣ و ٧٤٤ و ٧٤٥ و ٧٤٦ و ٧٤٧ و ٧٤٨ و ٧٤٩ و ٧٥٠ و ٧٥١ و ٧٥٢ و ٧٥٣ و ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٦ و ٧٥٧ و ٧٥٨ و ٧٥٩ و ٧٦٠ و ٧٦١ و ٧٦٢ و ٧٦٣ و ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦ و ٧٦٧ و ٧٦٨ و ٧٦٩ و ٧٧٠ و ٧٧١ و ٧٧٢ و ٧٧٣ و ٧٧٤ و ٧٧٥ و ٧٧٦ و ٧٧٧ و ٧٧٨ و ٧٧٩ و ٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢ و ٧٨٣ و ٧٨٤ و ٧٨٥ و ٧٨٦ و ٧٨٧ و ٧٨٨ و ٧٨٩ و ٧٩٠ و ٧٩١ و ٧٩٢ و ٧٩٣ و ٧٩٤ و ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ و ٧٩٨ و ٧٩٩ و ٨٠٠ و ٨٠١ و ٨٠٢ و ٨٠٣ و ٨٠٤ و ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨٠٧ و ٨٠٨ و ٨٠٩ و ٨١٠ و ٨١١ و ٨١٢ و ٨١٣ و ٨١٤ و ٨١٥ و ٨١٦ و ٨١٧ و ٨١٨ و ٨١٩ و ٨٢٠ و ٨٢١ و ٨٢٢ و ٨٢٣ و ٨٢٤ و ٨٢٥ و ٨٢٦ و ٨٢٧ و ٨٢٨ و ٨٢٩ و ٨٣٠ و ٨٣١ و ٨٣٢ و ٨٣٣ و ٨٣٤ و ٨٣٥ و ٨٣٦ و ٨٣٧ و ٨٣٨ و ٨٣٩ و ٨٤٠ و ٨٤١ و ٨٤٢ و ٨٤٣ و ٨٤٤ و ٨٤٥ و ٨٤٦ و ٨٤٧ و ٨٤٨ و ٨٤٩ و ٨٥٠ و ٨٥١ و ٨٥٢ و ٨٥٣ و ٨٥٤ و ٨٥٥ و ٨٥٦ و ٨٥٧ و ٨٥٨ و ٨٥٩ و ٨٦٠ و ٨٦١ و ٨٦٢ و ٨٦٣ و ٨٦٤ و ٨٦٥ و ٨٦٦ و ٨٦٧ و ٨٦٨ و ٨٦٩ و ٨٧٠ و ٨٧١ و ٨٧٢ و ٨٧٣ و ٨٧٤ و ٨٧٥ و ٨٧٦ و ٨٧٧ و ٨٧٨ و ٨٧٩ و ٨٨٠ و ٨٨١ و ٨٨٢ و ٨٨٣ و ٨٨٤ و ٨٨٥ و ٨٨٦ و ٨٨٧ و ٨٨٨ و ٨٨٩ و ٨٩٠ و ٨٩١ و ٨٩٢ و ٨٩٣ و ٨٩٤ و ٨٩٥ و ٨٩٦ و ٨٩٧ و ٨٩٨ و ٨٩٩ و ٩٠٠ و ٩٠١ و ٩٠٢ و ٩٠٣ و ٩٠٤ و ٩٠٥ و ٩٠٦ و ٩٠٧ و ٩٠٨ و ٩٠٩ و ٩١٠ و ٩١١ و ٩١٢ و ٩١٣ و ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٦ و ٩١٧ و ٩١٨ و ٩١٩ و ٩٢٠ و ٩٢١ و ٩٢٢ و ٩٢٣ و ٩٢٤ و ٩٢٥ و ٩٢٦ و ٩٢٧ و ٩٢٨ و ٩٢٩ و ٩٣٠ و ٩٣١ و ٩٣٢ و ٩٣٣ و ٩٣٤ و ٩٣٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ٩٣٨ و ٩٣٩ و ٩٤٠ و ٩٤١ و ٩٤٢ و ٩٤٣ و ٩٤٤ و ٩٤٥ و ٩٤٦ و ٩٤٧ و ٩٤٨ و ٩٤٩ و ٩٥٠ و ٩٥١ و ٩٥٢ و ٩٥٣ و ٩٥٤ و ٩٥٥ و ٩٥٦ و ٩٥٧ و ٩٥٨ و ٩٥٩ و ٩٦٠ و ٩٦١ و ٩٦٢ و ٩٦٣ و ٩٦٤ و ٩٦٥ و ٩٦٦ و ٩٦٧ و ٩٦٨ و ٩٦٩ و ٩٧٠ و ٩٧١ و ٩٧٢ و ٩٧٣ و ٩٧٤ و ٩٧٥ و ٩٧٦ و ٩٧٧ و ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٩٨٠ و ٩٨١ و ٩٨٢ و ٩٨٣ و ٩٨٤ و ٩٨٥ و ٩٨٦ و ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٨٩ و ٩٩٠ و ٩٩١ و ٩٩٢ و ٩٩٣ و ٩٩٤ و ٩٩٥ و ٩٩٦ و ٩٩٧ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و ١٠٠١ و ١٠٠٢ و ١٠٠٣ و ١٠٠٤ و ١٠٠٥ و ١٠٠٦ و ١٠٠٧ و ١٠٠٨ و ١٠٠٩ و ١٠١٠ و ١٠١١ و ١٠١٢ و ١٠١٣ و ١٠١٤ و ١٠١٥ و ١٠١٦ و ١٠١٧ و ١٠١٨ و ١٠١٩ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و ١٠٢٣ و ١٠٢٤ و ١٠٢٥ و ١٠٢٦ و ١٠٢٧ و ١٠٢٨ و ١٠٢٩ و ١٠٣٠ و ١٠٣١ و ١٠٣٢ و ١٠٣٣ و ١٠٣٤ و ١٠٣٥ و ١٠٣٦ و ١٠٣٧ و ١٠٣٨ و ١٠٣٩ و ١٠٤٠ و ١٠٤١ و ١٠٤٢ و ١٠٤٣ و ١٠٤٤ و ١٠٤٥ و ١٠٤٦ و ١٠٤٧ و ١٠٤٨ و ١٠٤٩ و ١٠٥٠ و ١٠٥١ و ١٠٥٢ و ١٠٥٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٥ و ١٠٥٦ و ١٠٥٧ و ١٠٥٨ و ١٠٥٩ و ١٠٦٠ و ١٠٦١ و ١٠٦٢ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦ و ١٠٦٧ و ١٠٦٨ و ١٠٦٩ و ١٠٧٠ و ١٠٧١ و ١٠٧٢ و ١٠٧٣ و ١٠٧٤ و ١٠٧٥ و ١٠٧٦ و ١٠٧٧ و ١٠٧٨ و ١٠٧٩ و ١٠٨٠ و ١٠٨١ و ١٠٨٢ و ١٠٨٣ و ١٠٨٤ و ١٠٨٥ و ١٠٨٦ و ١٠٨٧ و ١٠٨٨ و ١٠٨٩ و ١٠٩٠ و ١٠٩١ و ١٠٩٢ و ١٠٩٣ و ١٠٩٤ و ١٠٩٥ و ١٠٩٦ و ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و ١٠٩٩ و ١١٠٠ و ١١٠١ و ١١٠٢ و ١١٠٣ و ١١٠٤ و ١١٠٥ و ١١٠٦ و ١١٠٧ و ١١٠٨ و ١١٠٩ و ١١١٠ و ١١١١ و ١١١٢ و ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ و ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩ و ١١٢٠ و ١١٢١ و ١١٢٢ و ١١٢٣ و ١١٢٤ و ١١٢٥ و ١١٢٦ و ١١٢٧ و ١١٢٨ و ١١٢٩ و ١١٣٠ و ١١٣١ و ١١٣٢ و ١١٣٣ و ١١٣٤ و ١١٣٥ و ١١٣٦ و ١١٣٧ و ١١٣٨ و ١١٣٩ و ١١٤٠ و ١١٤١ و ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤ و ١١٤٥ و ١١٤٦ و ١١٤٧ و ١١٤٨ و ١١٤٩ و ١١٥٠ و ١١٥١ و ١١٥٢ و ١١٥٣ و ١١٥٤ و ١١٥٥ و ١١٥٦ و ١١٥٧ و ١١٥٨ و ١١٥٩ و ١١٦٠ و ١١٦١ و ١١٦٢ و ١١٦٣ و ١١٦٤ و ١١٦٥ و ١١٦٦ و ١١٦٧ و ١١٦٨ و ١١٦٩ و ١١٧٠ و ١١٧١ و ١١٧٢ و ١١٧٣ و ١١٧٤ و ١١٧٥ و ١١٧٦ و ١١٧٧ و ١١٧٨ و ١١٧٩ و ١١٨٠ و ١١٨١ و ١١٨٢ و ١١٨٣ و ١١٨٤ و ١١٨٥ و ١١٨٦ و ١١٨٧ و ١١٨٨ و ١١٨٩ و ١١٩٠ و ١١٩١ و ١١٩٢ و ١١٩٣ و ١١٩٤ و ١١٩٥ و ١١٩٦ و ١١٩٧ و ١١٩٨ و ١١٩٩ و ١٢٠٠ و ١٢٠١ و ١٢٠٢ و ١٢٠٣ و ١٢٠٤ و ١٢٠٥ و ١٢٠٦ و ١٢٠٧ و ١٢٠٨ و ١٢٠٩ و ١٢١٠ و ١٢١١ و ١٢١٢ و ١٢١٣ و ١٢١٤ و ١٢١٥ و ١٢١٦ و ١٢١٧ و ١٢١٨ و ١٢١٩ و ١٢٢٠ و ١٢٢١ و ١٢٢٢ و ١٢٢٣ و ١٢٢٤ و ١٢٢٥ و ١٢٢٦ و ١٢٢٧ و ١٢٢٨ و ١٢٢٩ و ١٢٣٠ و ١٢٣١ و ١٢٣٢ و ١٢٣٣ و ١٢٣٤ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦ و ١٢٣٧ و ١٢٣٨ و ١٢٣٩ و ١٢٤٠ و ١٢٤١ و ١٢٤٢ و ١٢٤٣ و ١٢٤٤ و ١٢٤٥ و ١٢٤٦ و ١٢٤٧ و ١٢٤٨ و ١٢٤٩ و ١٢٥٠ و ١٢٥١ و ١٢٥٢ و ١٢٥٣ و ١٢٥٤ و ١٢٥٥ و ١٢٥٦ و ١٢٥٧ و ١٢٥٨ و ١٢٥٩ و ١٢٦٠ و ١٢٦١ و ١٢٦٢ و ١٢٦٣ و ١٢٦٤ و ١٢٦٥ و ١٢٦٦ و ١٢٦٧ و ١٢٦٨ و ١٢٦٩ و ١٢٧٠ و ١٢٧١ و ١٢٧٢ و ١٢٧٣ و ١٢٧٤ و ١٢٧٥ و ١٢٧٦ و ١٢٧٧ و ١٢٧٨ و ١٢٧٩ و ١٢٨٠ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٢٨٣ و ١٢٨٤ و ١٢٨٥ و ١٢٨٦ و ١٢٨٧ و ١٢٨٨ و ١٢٨٩ و ١٢٩٠ و ١٢٩١ و ١٢٩٢ و ١٢٩٣ و ١٢٩٤ و ١٢٩٥ و ١٢٩٦ و ١٢٩٧ و ١٢٩٨ و ١٢٩٩ و ١٣٠٠ و ١٣٠١ و ١٣٠٢ و ١٣٠٣ و ١٣٠٤ و ١٣٠٥ و ١٣٠٦ و ١٣٠٧ و ١٣٠٨ و ١٣٠٩ و ١٣١٠ و ١٣١١ و ١٣١٢ و ١٣١٣ و ١٣١٤ و ١٣١٥ و ١٣١٦ و ١٣١٧ و ١٣١٨ و ١٣١٩ و ١٣٢٠ و ١٣٢١ و ١٣٢٢ و ١٣٢٣ و ١٣٢٤ و ١٣٢٥ و ١٣٢٦ و ١٣٢٧ و ١٣٢٨ و ١٣٢٩ و ١٣٣٠ و ١٣٣١ و ١٣٣٢ و ١٣٣٣ و ١٣٣٤ و ١٣٣٥ و ١٣٣٦ و ١٣٣٧ و ١٣٣٨ و ١٣٣٩ و ١٣٤٠ و ١٣٤١ و ١٣٤٢ و ١٣٤٣ و ١٣٤٤ و ١٣٤٥ و ١٣٤٦ و ١٣٤٧ و ١٣٤٨ و ١٣٤٩ و ١٣٥٠ و ١٣٥١ و ١٣٥٢ و ١٣٥٣ و ١٣٥٤ و ١٣٥٥ و ١٣٥٦ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ و ١٣٥٩ و ١٣٦٠ و ١٣٦١ و ١٣٦٢ و ١٣٦٣ و ١٣٦٤ و ١٣٦٥ و ١٣٦٦ و ١٣٦٧ و ١٣٦٨ و ١٣٦٩ و ١٣٧٠ و ١٣٧١ و ١٣٧٢ و ١٣٧٣ و ١٣٧٤ و ١٣٧٥ و ١٣٧٦ و ١٣٧٧ و ١٣٧٨ و ١٣٧٩ و ١٣٨٠ و ١٣٨١ و ١٣٨٢ و ١٣٨٣ و ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ و ١٣٨٧ و ١٣٨٨ و ١٣٨٩ و ١٣٩٠ و ١٣٩١ و ١٣٩٢ و ١٣٩٣ و ١٣٩٤ و ١٣٩٥ و ١٣٩٦ و ١٣٩٧ و ١٣٩٨ و ١٣٩٩ و ١٤٠٠ و ١٤٠١ و ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٤ و ١٤٠٥ و ١٤٠٦ و ١٤٠٧ و ١٤٠٨ و ١٤٠٩ و ١٤١٠ و ١٤١١ و ١٤١٢ و ١٤١٣ و ١٤١٤ و ١٤١٥ و ١٤١٦ و ١٤١٧ و ١٤١٨ و ١٤١٩ و ١٤٢٠ و ١٤٢١ و ١٤٢٢ و ١٤٢٣ و ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ و ١٤٢٧ و ١٤٢٨ و ١٤٢٩ و ١٤٣٠ و ١٤٣١ و ١٤٣٢ و ١٤٣٣ و ١٤٣٤ و ١٤٣٥ و ١٤٣٦ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ و ١٤٣٩ و ١٤٤٠ و ١٤٤١ و ١٤٤٢ و ١٤٤٣ و ١٤٤٤ و ١٤٤٥ و ١٤٤٦ و ١٤٤٧ و ١٤٤٨ و ١٤٤٩ و ١٤٥٠ و ١٤٥١ و ١٤٥٢ و ١٤٥٣ و ١٤٥٤ و ١٤٥٥ و ١٤٥٦ و ١٤٥٧ و ١٤٥٨ و ١٤٥٩ و ١٤٦٠ و ١٤٦١ و ١٤٦٢ و ١٤٦٣ و ١٤٦٤ و ١٤٦٥ و ١٤٦٦ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٦٩ و ١٤٧٠ و ١٤٧١ و ١٤٧٢ و ١٤٧٣ و ١٤٧٤ و ١٤٧٥ و ١٤٧٦ و ١٤٧٧ و ١٤٧٨ و ١٤٧٩ و ١٤٨٠ و ١٤٨١ و ١٤٨٢ و ١٤٨٣ و ١٤٨٤ و ١٤٨٥ و ١٤٨٦ و ١٤٨٧ و ١٤٨٨ و ١٤٨٩ و ١٤٩٠ و ١٤٩١ و ١٤٩٢ و ١٤٩٣ و ١٤٩٤ و ١٤٩٥ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٤٩٨ و ١٤٩٩ و ١٥٠٠ و ١٥٠١ و ١٥٠٢ و ١٥٠٣ و ١٥٠٤ و ١٥٠٥ و ١٥٠٦ و ١٥٠٧ و ١٥٠٨ و ١٥٠٩ و ١٥١٠ و ١٥١١ و ١٥١٢ و ١٥١٣ و ١٥١٤ و ١٥١٥ و ١٥١٦ و ١٥١٧ و ١٥١٨ و ١٥١٩ و ١٥٢٠ و ١٥٢١ و ١٥٢٢ و ١٥٢٣ و ١٥٢٤ و ١٥٢٥ و ١٥٢٦ و ١٥٢٧ و ١٥٢٨ و ١٥٢٩ و ١٥٣٠ و ١٥٣١ و ١٥٣٢ و ١٥٣٣ و ١٥٣٤ و ١٥٣٥ و ١٥٣٦ و ١٥٣٧ و ١٥٣٨ و ١٥٣٩ و ١٥٤٠ و ١٥٤١ و ١٥٤٢ و ١٥٤٣ و ١٥٤٤ و ١٥٤٥ و ١٥٤٦ و ١٥٤٧ و ١٥٤٨ و ١٥٤٩ و ١٥٥٠ و ١٥٥١ و ١٥٥٢ و ١٥

القرن الثالث عشر الميلادى / أواخر القرن السابع الهجرى (٤) .

الطبية عن الاجزاء الاخرى من القارة الاوروبية ، لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب أوروبا ، بما يفوق في اهميته معلوماتهم عن الشرق الاوروبى وفى بواكير القرن الرابع عشر الميلادى (بدايات القرن الثامن الهجرى) وضع المؤرخ الفارسى رشيد الدين (٥) مؤلفا ، ضمن مؤلفاته الاخرى ، عن تاريخ الفرنجة ، او بالأحرى عن غرب أوروبا ، وذلك على غرار « حولى العالم » التى كتبها مارتينوس بولونوس

Martinus Polonus

ولكن الذى تغير فعلا هو حجم ومقدار المعرفة التى حصل عليها المسلمون المثقفون عن غرب أوروبا وشرقها اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) فصاعدا . وان تضائل معلوماتهم عن شعوب شرق أوروبا عندما كانت تحت سيطرة المغول ، قابله من الجانب الاخر قدر لا بأس به من المعلومات

(٤) وذلك عندما استولى الاشرف خليل ابن السلطان المملوكى المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل الصليبيين الهامة على الساحل الشامى . وجدير بالذكر ان الفكرة الصليبية عاشت في اذهان اهل الغرب بعد ذلك التاريخ نحو قرن من الزمان ، ولم تفقد صفاتها الحقيقية الا بعد القرن الرابع عشر الميلادى (القرن الثامن الهجرى) . وفى خلال هذا الفترة وضعت المشروعات الضخمة والمؤلفات العديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصاديا . كما قامت عدة حملات صليبية كانت آخرها واوسعها نطاقا هي حملة نيكوبوليس الشهيرة سنة ١٢٩٦ م التى قامت بها أوروبا بأسرها لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب ، بل للوصول الى بيت المقدس في قلب امبراطورية المماليك ايضا . وانتهت الحملة بهزيمة الصليبيين امام قوات السلطان بايزيد الاول حتى انه لم تقم لهم من بعد ذلك قائمة . انظر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

(٥) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة ابى الخير بن موفق الدولة على التخطيب الهمداني ، والمعروف بالرشيدي الطبيب . ولد حوالي سنة ١٢٤٧ ومات مقتولا سنة ١٣١٨ وقد ناهز السبعين من عمره . وهو من اشهر مؤرخي الفرس . وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة ، فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز . وقد تقلد ارفع المناصب في العهد الايلخاني المغولي في اوائل القرن الثامن الهجرى (اوائل القرن الرابع عشر الميلادى) ، واصبح مؤرخا للبلاط في عهد غازان خان (١٢٩٥ - ١٣٠٤) . ولرشيد الدين عدة مؤلفات اشهرها على الاطلاق كتابه « جامع التواريخ » . وهو اساسا عبارة عن تاريخ للمغول بدا في تدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان ، ولدا يعرف الكتاب ايضا باسم « تاريخي غازاني » . وبعد موت غازان امر خليفته او لجائتو المعروف باسم محمد خدابنده باستكمالها ليصبح تاريخا عاما للعالم الاسلامي . ووفقا للخطة الاصلية كان المفروض ان يتكون الكتاب من قسمين رئيسيين : الاول عن تاريخ المغول والثاني عن التاريخ العام بالاضافة الى عدة ملاحق . ولكن عندما فرغ من كتابته عام ١٣١١/١٣١٠ م ، كان يشتمل على جزئي : الاول وقد تناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الاشارة الى الاساطير المتعلقة بهم . وكذلك عصر جنكيز خان مع الاشارة الى اسلافه وخلفائه حتى غازان خان . اما الجزء الثانى فيحتوى على مقدمة منذ بداية الخليفة ، ثم ملوك القدامى والاسرات الحاكمة في فارس ، وتاريخ العالم الاسلامي حتى سنة ١٢٥٨ . كذلك تكلم عن الهند والصين وتناول تاريخ الفرنجة في غرب أوروبا . للمزيد من المعلومات انظر : دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء - طبع لندن ولندن ١٩١٢ - ١٩٢٤) ج ٣ : رشيد الدين - طبيب . وعن سيرته ومصنفاته ومنهجه التاريخي والاقوال المؤرخين فيه والنقد الموجه اليه ، انظر عباس الغزوى : التعريف بالمؤرخين - ج ١ : في عهد المغول وأكثرهم - بغداد ١٩٥٧ - ص ١٢٨ - ١٥٧ .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت أوروبا في ذلك الوقت على معرفة بأعمال الأطباء والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف إلا القليل عن تاريخ العرب أنفسهم . كذلك اطلع الأوروبيون على العديد من كتب التصوف والقصص الاسلامي . مثال ذلك الترجمات المتعلقة بالاسراء والمعراج في النسخة الإيطالية

المترجمة لرسالة الغفران (الأبى العلاء المعري) التي يعتقد ان دانتي الجيرى (٧) Dante Alighieri قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين ثقافة أوروبا المسيحية والثقافية الاسلامية ، بالرغم من اوجه الخلاف الدينية والثقافية بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من كلا الجانبين . وكانت الخلفية التي تقبلها

(٦) اثر المدنية العربية على الحضارة الأوروبية واضح لا يمكن انكاره ، والمؤثرات التي تركها العرب في حضارة الغرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنون وشتى نواحي العلم والمعرفة كالفلسفة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثة التي عالجت هذه النواحي مايلي : عباس محمود العقاد : اثر العرب في الحضارة الأوروبية - ط . رابعة - القاهرة ١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) : المدنية الاسلامة واثرها في الحضارة الأوروبية - القاهرة ١٩٦٣ ؛ قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب - القاهرة ١٩٦٠ ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - القاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع العربية : ميتز (آدم) : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - جزاء - ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ؛ ارنولد (توماس) وجيوم (الفرد) : تراث الاسلام - ترجمة دكتور يعقوب . اثر الشرق في الغرب خاصة في العصور الوسطى - ترجمة فؤاد حسنين على - القاهرة ١٩٦٦ ؛ جرونيباوم (جوستاف) : حضارة الاسلام - ترجمة عبدالعزیز جاويد - القاهرة ١٩٥٦ ؛ لوبون (جوستاف) : حضارة العرب - نقلة الى العربية محمد عادل زعيتر - القاهرة ١٩٤٥ . ومن المراجع الاجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G. Arabian Medicine, Cambridge, 1921) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge, 1949 ; Delambre, M., Historie de l'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W., A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O., The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

(٧) دانتي الجيرى (١٢٦٥ - ١٣٢١) شاعر فلونسي توفي ابواه وهو ما يزال صغيرا . ولسنا نعرف الكثير عن سنى حياته الاولى . وكل ما نعرفه أن وطاة الحرمان التي قاساها في الصغر تركت اثرها في مؤلفاته ومنها كتابه « الحياة الجديدة » الذي خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لازمه الحزن منذ وفاتها سنة ١٢٩٠م ، فانكب على الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكويني وتاريخ اوروسيوس وملاحم فرجيل وستاتيوس . وتعتبر «الكوميديا الالهية» هي اروع ما خلد دانتي ، تلك الملحمة التي وضعها شعرا باللغة الايطالية المعاصرة بدلا من اللاتينية ، والتي لخص فيها ما وصل اليه خيال العصر الوسيط ، كما بدر فيها ايضا بلور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية لحركة النهضة العلمية التي كانت بشيرا بنهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث . انظر من ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London, 1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وهو التأثير الاسلامي الكوميديا الالهية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans by Sunderland, London, 1926.

عنهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التي يصعب تصديقها الموجودة في الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة ان عناصر الخرافة والغموض ظلت سائدة اكثر من غيرها حتى زمن متأخر في القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هي الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه اوربا العصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التي تعتمد على ما جاء في « العهد الجديد » ، والتي تروى تجارب واحد او اكثر من الرسل في الهند . وفي هذا المناخ انبثقت اسطورة تعتبر من اكثر اساطير العصور الوسطى غموضا وابهاما ، الا وهى اسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (٩) Prester John

الجائبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الجدل ، ذات اساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة اولئى من تلك العلاقة التي كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستمدت اوربا العصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامى ، اى فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة . وعلى اية حال ، كانت اى معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدامى ، التي تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية (اعتبارا من القرن الثالث وحتى اواخر القرن الخامس الميلادى) ، واخذها

(٨) نسبة الى العالم الهلنى ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليونانى وحضارته منذ الغزو النورى حتى الاسكندر الاكبر ، اى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما مابعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهلينى الذى شمل بلاد اليونان والملك الشرقية بعد فتح اسكندر لها . انظر عن ذلك كتاب :

Toynbee, A., Hellenism ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان توينبى (١) : تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزى عبده جرجس - مراجعة الدكتور محمد صقر خلفه - القاهرة ١٩٦٣ .

(٩) ترتبط باسم الكاهن يوحنا والملكة التي كان يحكمها كثير من اساطير القرون الوسطى التي جعلت الغرب اللاتينى يعتقد ان التتار كانوا يدينون بالمسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وقد اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدامى الذين عاشوا في القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم العصورى .

Vincent de Beauvais ، والبريكوس Albericus وفسنان دى بوفيه Jean de Joinville . ومن الاخطاء الشائعة تلك التي تذهب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هي بعينها امبراطورية الحبشة في الرقيقة ، والحقيقة ان مملكته كانت في آسيا . وكيفما كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية قاطعة حقيقة هذا الشخص والمقاطعات الاسيوية التي كان يحكمها والوقت الذى عاش فيه . انظر التفاصيل لى : ارنولد (ت .) ؛ : الدعوة الى الاسلام - ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين (القاهرة ١٩٤٧) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن (دكتور) : انتشار الاسلام بين المغول والتتار (القاهرة ١٩٣٣) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قدماء الاثراك والمغول - انظر مجلة المشرق - السنة ١٦ العدد ١ . (بيروت ١٩١٣) ص ٧٦٣ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louics. Texte original de XIVE siècle, accompagné d'une traduction en Français moderne par M. Natâlis de Wailly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3^o; Joinville & Villehardfluin, Chronièles of the Crusâdes (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

يهدد مجتمعاتهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لأولئك الفزاة الرحل . وعندما هاجم المغول الأراضي الروسية لأول مرة في عام ١٢٢٠ م ، لم يكن أحد تقريباً يعرف من هم ولا من أين أتوا . وعلى أية حال ، لم يمض عشرون عاماً حتى أصبحوا معروفين تماماً في روسيا وبولندا وهنغاريا وفي غيرها من البلاد الأوروبية وقتذاك . أما عن المغول فقد حاول قادة جيشهم التعرف على البلاد والشعوب التي كانت هدفاً لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » (١٠) Golden Horde

التي تكونت في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي (أواسط القرن السابع الهجري) نتيجة الغزو المغولي للتتاري (١١) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة أن تعيش سوياً وأن يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الغزو المغولي (١٢) لشرق أوروبا ووسطها ، في كثير من النواحي ، نقطة تحول في العلاقات بين أوروبا العصور الوسطى والشرق

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادي (القرن السادس الهجري) ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . وكم كانت رغبة الملوك المسيحيين (في الغرب) في التودد إلى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم في صراعهم ضد العرب والأتراك .

وأما عن شرق أوروبا ، وفي المقام الأول ، الأراضي الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفاً يختلف عن ذلك الذي اتخذته كل من الغرب الأوروبي والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحبيبة المباشرة بين العالم العربي وبين كل من بيزنطية ودولة كييف في القرن العاشر وبواكير القرن الحادي عشر الميلادي (القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجري) ، حدث تغيير مفاجئ يعزى إلى اغارات عناصر متنوعة من الأتراك الرحل وإلى الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي (القرن السابع الهجري) لذا بدأ الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق أوروبا ، قبل أي شيء آخر ، بمثابة خطراتهم

(١٠) القبيلة الذهبية فرع من المغول اتجه إلى روسيا وبلغاريا وأسس امبراطورية استمرت حتى أوائل القرن العاشر الهجري (بدايات القرن السادس عشر الميلادي) . انظر دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الانجليزية في أربعة أجزاء - طبع لندن ولندن ١٩١٣ - ١٩٢٤) مادة قبچاق ومادة مغول .

(١١) اختلفت آراء المؤرخين فيما يتعلق بأصل كل من المغول والتتار ، والفرق بين اللغتين ، والتطورات التي داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على أن المغول قد تسلطوا على البلاد قبل التتار بفتوحات خانهم الأعظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان وأصبحت لهم اليد الطولى في الفتوحات التالية ، تسلطوا بدورهم على المغول واشتهروا دونهم . للمزيد من المعلومات انظر : اسماعيل سرهنك : حقائق الأخبار عن دول البحار - ج ١ - القاهرة ١٢١٢ هـ - ص ٢٤١ - ٢٤٢ ح ١ ؛ الرمزي : تلغين الأخبار وتلقيح الآثار في وقائع قران وبلغار وملوك التتار - ج ١ - اورنبرغ ١٩٠٨ - ص ٣٥٢ راجع أيضاً :

Lane- Poole, St., The Mohammadan Dynasties, Paris, 1925, 200.

(١٢) عرفوا في المصادر الأوروبية التي ترجع إلى تلك الفترة من الزمن ، من لاتينية وفرنسية قديمة ، باسم "Tartarius" . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441 ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscrit de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciae, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvais, V. de, Selecta e speculo Histuriali Bellovacensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

العديد من التجار والمرسلين الاوروبيين في بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التي تقدم بها المبعوثون الاوروبيون الى الحاكم المغولي غير عملية وسطحية . وكان ذلك نتيجة قصور معرفة اوروبا عن مدى حجم القارة الاسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن اسباب اخرى عديدة . ومع ذلك فان الروايات المدونة التي خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي (النصف الثاني من القرن السابع الهجري) ، رغم ما تضمنته من بعض المبالغات والاختلافات ، الا انها زودت اوروبا بفيض من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو ان المعاصرين وقتها قد شكوا في صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين اوروبا وشرق آسيا في ظل وسائل النقل المعروفة آنذاك ، امرا لا يمكن التغلب عليه تقريبا سواء عن طريق البر او البحر ، حتى ان الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم في اغلب الاحيان ، بشكل عفوى غير منتظم .

الافصى الآسيوى . ولم تستطع الاساطير والخرافات ان تقف على قدم المساواة امام الاصول الموثوق بها . ففيما بين عامى ١٢٤٥ و ١٢٥٠ ارسل البابا الرومانى (انوسنت الرابع) والملك الفرنسى (لويس التاسع) (١٣) الى خان المغول وفودا دبلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفانى دى بيان كاربينو - Giovanni de Pian Carpino.

وبعثة وليم اوف روبروك

William of Rubruquis or Ruysbroek

وكان واضحا ، مرة اخرى ، ان جمع المعلومات عن امبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة في آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح ال بولو البنادقة ، وعلى راسهم ماركو بولو (١٤) ، بعد ذلك بعشرات السنين في التوغل الى مسافات ابعد داخل الصين ، كما عرفوا اندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم الى الشرق الاقصى ، مذكرات مكتوبة سجلوا فيها التجارب التي مروا بها . والى جانب هؤلاء عاش ايضا

(١٣) جلس البابا انوسنت الرابع على الكرسي البابوى فيما بين عامى ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تربع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ الى سنة ١٢٧٠ م . وقد تناولت في شيء من التفصيل والتحليل السفارات المتبادلة بينهما وبين المغول في الشرق الاقصى في اواسط القرن الثالث عشر الميلادي (اواسط القرن السابع الهجري) والنتائج التي تربت عليها ، في كتابى :

العنوان الصليبي على مصر - الاسكندرية ١٩٦٩ - ص ٦٨ - ٧٢ ؛ العنوان الصليبي على بلاد الشام - الاسكندرية ١٩٧١ - ص ٢٥٣ - ٢٨٨ . ومن المؤرخين الغربيين الحديثين الذين تخصصوا في الكتابة في هذا الموضوع :

C. L. Defuignes, C.d'Ohsson, M. Df'eux, M. Valmont, p. Pelliot, H. Howor'h.

(١٤) حول مغامرات آل بولو في الشرق الاقصى في اخريات القرن الثالث عشر الميلادي (اواخر القرن السابع الهجري) ، انظر كولتون (ج . ج) : عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة - ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط . ثانية - الاسكندرية ١٩٦٧ - ص ٢١٠ ومايلها . راجع ايضا كتاب ايلين بور :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هذا ، وقد ترجمت رحلات ماركو بولو الى اللغات الاوروبية الحديثة ، ومن افضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Travels of Marco Polo, New York, 1926.

طرق المواصلات الرئيسية بين أوروبا العصور الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ في طرق التجارة الرئيسية الذي ساعد على تبادل السلع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالة والجنود ، من أبرز سمات الاتصال بين كل من أوروبا وآسيا وأفريقية قبل عصر الاستكشافات الهائلة (في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي/أخريات القرن التاسع الهجري) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التي استخدمت في العصور الوسطى ترجع ، في معظم الأحيان ، إلى العصر القديم . ثم أنها كانت تعبر عن تجارب وخبرات متراكمة لأجيال عديدة في سبيل التغلب على الجبال والصحاري والأنهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على أمنها ، بالإضافة إلى ظروف أخرى عديدة تتعلق بتحسين الأوضاع السياسية في الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن أمرا عفويا أن ظلت الطرق الأساسية كما هي دون تغيير ، أو بعد أن طرأ عليها تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من العقبات والعراقيل التي لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحه ، إلى حد بعيد ، أهم منطقة لمظاهر الاتصال والصراع المتبادل (بين أوروبا والشرق) . فلقد ظل قرونا طويلة سقوا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسي بين كل من أوروبا وآسيا وأفريقية . كذلك بدأ حوالي القرن العاشر الميلادي (حوالي القرن الرابع الهجري) آخر عصر مزدهر للرخاء الاقتصادي والتجاري الهائل في البحر المتوسط . وكانت هذه الفترة تتميز ، قبل أي شيء آخر ، بقيام

الجمهوريات الإيطالية في البندقية وجنوة التي كان لها أعمق الأثر (على مجريات الأمور والاحوال وقتها) . وكانت قد ظهرت قبلها بيزا وأمالي وكثير غيرها . وبدأت البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعاية بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطي . وكانت هناك بعض الموانئ أقل منها شأنا في إسبانيا وفي بروفانس (جنوب فرنسا) ، وفي وقت لاحق أيضا في دوبروفنيك Dubrovnik (راجوزا Ragusa) على البحر الأدرياتي والتي شاركت في هذا المد التجاري . ولكن البنادقة احتلوا المركز الأول دون منافس في الفترة الواقعة بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر الميلاديين (فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة) فقد تركز في أيديهم أبان تلك الفترة من الزمن ، الجزء الأكبر من تجارة أوروبا في السلع والبضائع الشرقية . كما أصبحت البندقية هي والمدن الإيطالية الأخرى ، الوسيط الرئيسي للتجارة البعيدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الأوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهم ، المصدر الأكبر لتكديس رأس المال الناتج عن الاشتغال بالتجارة .

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل التجار العرب في بداية الأمر كوسطاء للتجارة طويلة المسافات مع أوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبر مصر وميناء الإسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية (للنقل) في نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الأحمر . والبعض الآخر من هذه الطرق يمر عبر موانئ الحوض الشرقي للبحر

(١٥) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن أبرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لأمريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكو دي جاما البرتغالي سنة ١٤٩٨ في تطويق رأس الرجاء الصالح بالالتفاف حول طرف إفريقيا الجنوبي في الطريق إلى الهند وما ترتب على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمي - انظر عن ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542, 550 ff.

لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ اصلا ، في هذه المنطقة بصلات تجارية حيصة مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلامية . وعلى اية حال ، فعند النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي (النصف الثاني من القرن السابع الهجري) فصاعدا ، سيطر الجنوبيون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالي للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنوبيتان كافا Caffa وتانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي (من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجري) مركزا حاسما في تجارة البحر الاسود . وشاركنا مشاركة فعالة في عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار (١٦) وسلاطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى . وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبي الغربي للبحر الاسود التي كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بفزو الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (القرنان السابع والثامن الهجريان) بسبب احياء طريق التجارة عبر ايران واذريجيان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانئ الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانئ في قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية (في اواخر القرن الحادي عشر الميلادي / اخريات القرن الخامس الهجري) . وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاماً لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسي وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد ان سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقي للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية في البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، في بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التي كانت تحمل الصليبيين ومؤنهم من اوروبا (الى الشرق) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامي ، وبخاصة عبر المحيط الهندي . كما استفادوا عن طريق الوساطة في بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوروبا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشریان حيوى للمواصلات . كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومحطة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره . وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة في انهيار السلطة السياسية والوضع الاقتصادي للامبراطورية البيزنطية ،

(١٦) ورد ذكر التتار في المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « التتر » و « التتار » و « التتار » . انظر المقرئى : السلولة لمعرفة دول الملوك ج ١ قسم ٢ - القاهرة ١٩٣٦ - ص ٢٧٩ و ٢٨٣ ، المقرئى : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والاثار - ج ٢ - القاهرة ١٢٧٠ هـ - ص ٢٣٨ ، ابن الوردي : تنمة المختصر في اخبار البشر - ج ٢ - القاهرة ١٨٦٨ - ص ١٢٧ ، ١٩٥ ، ٢٠٢ و ٢٠٦ ؛ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخبر - ج ٥ - القاهرة ١٢٨٤ هـ - ص ٣٧٩ و ٣٨٠ ؛ ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع - القاهرة ١٩٤٧ - ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٧٣ .

١٤١٨م قام امبراطور وملك المجر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شأن الاعتماد على البندقية وحدها فيما يتعلق بتجارة وسط أوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الى المستعمرات الجنوبية على البحر الاسود من جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كيليا Kilia الواقعة على نهر الدانوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد (القرنان السابع والثامن للهجرة) ، وهو يمتد من البحر الاسود وبحرا زوف Azov الى الشرق مارا بسرأي Sarai عاصمة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر آرال Aral ، ثم الى جنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخل بلاد الصين . وقد عمل حكام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى ان كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالاتها بالغرب الى استخدام الطرق البحرية المارة بالخليج الفارسي او مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تم احياؤه هو طريق الحرير العظيم الذى كان قد استخدم في الازمنة القديمة ، للتجارة بين الصين والامبراطورية

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكية (١٧) خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (القرنان الثالث والرابع الهجريان) الطريق الرئيسى للتجارة البرية الذى يربط أوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان وماينز وريجنزبورج فاقليم الدانوب والبحر الاسود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر - بعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكية هذا الطريق تغير اتجاهه خلال القرن العاشر الميلادى (القرن الرابع الهجرى) الى شمال جبال الكريات Carpathians ، واتجه من ريجنزبورج مارا ببراغ فسليزيا فكراكاو Cracow وجاليكيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربي . وكان التجار اليهود هم اول من استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الموانئ الإيطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرياتي الفرعي الى البحر الاسود المار بكراكاو ، فقد احتفظ بأهميته الفاتكة فيما يتعلق بالتجارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مرة اخرى الطريق التجارى على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ أهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجاه المصب او المنبع كانت تعترضها عوائق طبيعية علاوة على المكوس الجمركية والقتلاقل السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتأخرا في سنة

(١٧) البجاناكية او البتشيچ من العناصر التركية التى عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية .
الطبر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years, ed. by M.W. Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.

كانت اصول الحرب الصليبية تتعلق بظروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوروبية داخليا وخارجيا في الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين (فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوربا لاختراق الحاجز الاسلامي الذي سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل (١٨) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب اوربا وخان المغول (في الشرق الاقصى) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهميا منذ البداية (١٩) . ومن بين العوامل الاخرى (في هذا الصدد) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نفذت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحري المباشر بين غر اوربا وشرق آسيا تدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سابقة لوانها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد (القرنين التاسع والعاشر للهجرة) .



الرومانية . وكان هذا الطريق الذي يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحري على المحيط الهندي . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكاداء في سبيل الاتصالات التجارية . فلم تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق باى لقاء او صراع بين اوربا العصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نفذ الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين في اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوربا فحسب ، بل فاد ايضا ، في الاتجاه العكسي ، رحلات المبعوثين والتجار الاوروبيين الى قلب امبراطورية المغول . واذا

(١٨) حول العوامل المختلفة المعقدة المتشابكة التي ادت الى احتكاك الغرب اللاتيني بالشرق الادنى الاسلامي اثناء الحروب الصليبية ، انظر كتابى : العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الاولى - ط . ثانيا - الاسكندرية ١٩٦٧ - ص ٥١ - ١١٠ ، كذلك مقالى : الدافع الشخصى في قيام الحركة الصليبية - مقال بمجلة كلية الاداب بجامعة الاسكندرية - العدد ١٦ - الاسكندرية ١٩٦٣ ص ١٨٣ - ٢٠٧ .

(١٩) لقد اتجه الغرب اللاتيني بانظاره الى الشرق الاقصى اذئذ وهو موطن المغول آملا اكتساب هذا الصنصر الى المسيحية على المذهب الوماني الكاثوليكي فتقوى بهجيته ، ثم العمل على ابعاد خطره عن الغرب ، واخرا تكوين كتلة لاتينية مقولية مشتركة ضد الاسلام . وفي سبيل ذلك بعث الجهاز الكنسى البابوى ايام انوسنت الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع في اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التي تعتبر الشرق الاسلامي في فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه الجهود التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة في هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر عن ذلك المصادر الغربية التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by I.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

حدود الالتقاء والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الإقليمية لكل من أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي مرارا فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة) (٢٠) . ففي القرن الحادى عشر الميلادى (القرن الخامس الهجرى) غزا النورمان صقلية التى كانت خاضعة للنفوذ العربى ، ولكن الاتراك السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى (حوالى نفس الوقت) . وفى القرن الثانى عشر الميلادى (القرن السادس الهجرى) اضطر العرب فى اسبانيا الى التراجع تدريجيا الى الجنوب ، فى حين ثبت السلاجقة اقدامهم فى الاناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مسرحى قصر الامل للتفوق الاوروبى فى شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذى يفوقه فى الاهمية العجز والضعف المستمرين للامبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية اقل تسامحا بين المسلمين . ذلك ان القبائل التركية التى اخترقت اواسط آسيا الى الاقاليم العربية كانت ، من الجانب الاسلامى تتميز بقوة عسكرية متقدمة . فكان ثمة سلاح للفرسان ،

وفى ما يعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنين الثامن والتاسع الهجريين) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين فى البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية فى شبه الجزيرة الايبيرية قد تم القضاء عليها حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى (اواخر القرن التاسع الهجرى) . ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا العصور الوسطى والعالم الاسلامى منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادى (من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجرى) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الإقليمية لكل من الجانبين ، الا ان كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة اطول من الطرف الاخر . ولم تحدث بينهما أى قطيعة حقيقية الا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين (بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين) عندما تقدمت أوروبا على القارات الأخرى .

ولم يكن أى صراع عسكرى خلال الفترة المذكورة عن القوة بحيث يقضى على استقرار التجارة بين أوروبا ومختلف الاقاليم الآسيوية .

(٢٠) حول موازين القوى فى الصراع الصليبي الاسلامى فى فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الاعمال وردود الاعمال ومراكز الثقل والاسباب والمسببات والنتائج والغوايم ، انظر عزيز سوريال عطية (دكتور) : نقد مؤلفات جروسية عن الحرب الصليبية وعن فلسفة التاريخ - المجلة التاريخية المصرية - المجلد الاول - القاهرة ١٩٤٨ - ص ٣١٦ - ٢٢٧ . ومما يذكر ان المؤرخ الفرنسى رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهى التى جعلها اساسا لمؤلفه الكبير من تلك الحروب . الدور الاول وهو الذى رجعت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثانى وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين أو ما يعرف بتعادل كلتى الميزان ، والدور الثالث والاخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذى انتهى باجلائهم عن الاراضى المقدسة باستخلاص عكا آخر معاقل الصليبيين الحصينة على الساحل الشامى سنة ٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م . وتابع المؤرخ الانجليزى سفين رانسيومان نفس هذا المنهج فى كتابه عن الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols., Cambridge, 1954 - 1955.

وقد تعرضت لهذه الفكرة فى مقال لى تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, "Arab Awakening during the Crusades," Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.

العربية أكثر مما كان باستطاعتهم بيعه في الأسواق الأوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الأوروبية أكثر مما تحتاج إليه بلادهم . وأصبحت المدن الإيطالية همزة الوصل في هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق أوروبا من جانب وبين منطقة البحر الأسود من جانب آخر ، وهى التى ساد فيها أيضا النفوذ الإيطالى فيما بعد . وأما عن الاتصالات بين بلدان وسط أوروبا والشرق ، فيما يختص بإمداد البضائع وأسعارها وحجم التبادل التجارى ثم القيم الثقافية فى نهاية الأمر ، فقد بدأت تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفى المقام الأول على الإيطاليين الذين كيفوا هذه الاتصالات وفقا لمصالحهم الخاصة . وتأكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، فى عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضة ، التى كان معظمها يستخرج من ممالك وسط أوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك الميسين . وقد حقق الأوروبيون بتصدير الفضة التى كان الطلب عليها شديدا فى العالم العربى منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادى (بدايات القرن السابع الهجرى) فصاعدا ، تعادلا فى كفتى الميزان فيما يتعلق بتجارهم مع الشرق ، هذا التعادل الذى لم يكن فى صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد الى وقت متأخر حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى (نهاية القرن التاسع الهجرى) . وقد تم تصدير الفضة ليس فقط غير المسكوكة (أى بحالتها الخام) ، وليس فقط على شكل عملات أوروبية عادية ، وإنما أيضا فى هيئة عملات مسكوكة فى إيطاليا أو جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد أسهمت بيوت المال والتجارة فى البندقية وجنوه وفلورنسا

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية أو فشلها ، كما لم يؤد نجاح الامارات التى أقاموها فى الشرق أو فشلها ، الى أحداث أى تغيير جوهري فى طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين (القرنان السادس والسابع الهجريان) ، لم يتم أهم تبادل للسلع والبضائع وأوفره ربها بين الشرق والغرب عن طريق الموانئ الصليبية (على الساحل الشامى) ، بل كان عن طريق المدن البيزنطية فى الشمال ودلتا النيل فى الجنوب . ولو قدر للتجارة الأوروبية مع كل من مصر وسورية وأواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين فى شرق البحر المتوسط عام ١٢٩١م (٦٩٠ هـ) دون أن تواجه هزة عميقة الأثر ، لكان ذلك دليلا آخر على أن الحروب الصليبية لم تؤثر تأثيرا بالغا على التطور الاقتصادى لحوض شرقى البحر المتوسط أو على التجارة النائية . اذ كانت معظم السلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصباغة وغيرها من الكماليات التى قسام التجار الأوروبيون بشحنها على ظهور السفن فى حوض الليفانت ، تأتي أصلا من الشرق الاسلامي . أى من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تأتي من إيران وأواسط آسيا . ولم تتوقف معظم وسائل الاتصال التجارى التقليدية ، ان لم يكن كلها ، الا بعد أن بسط الاتراك العثمانيون سيطرتهم حول البحر الاسود وفى جنوب البحر المتوسط (فى أواسط القرن الخامس عشر الميلادى / أواسط القرن التاسع الهجرى) .

ومع ذلك ، فإن حدود التبادل التجارى بين أوروبا العصور الوسطى والشرق كانت فى الأصل ، ذات طابع اقتصادى . وكان يستحيل على التجار الأوروبيين ، وبخاصة التجار الإيطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق

(٢١) انظر من ذلك جوزيف نسيم يوسف (دكتور) : « علاقات مصر بالممالك التجارية الإيطالية فى ضوء وثائق صبح الاعشى » - مقال فى مجلد عن أبى العباس القلقشندي وكتابه « صبح الاعشى » تأليف نغبة من الاساتذة - تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم - القاهرة ١٩٧٣ - ص ١٤٥ - ٢٠٠ .

التي بوسعها القيام بعملية الامداد المباشر للسلع والبضائع من اوروبا وافريقية ووسط آسيا والهند والشرق الاقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الغزو المغولى في القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) ، فضلا عن توسع الاتراك العثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنان الثامن والتاسع الهجريان) ، قد أديا الى بسط نفوذ كل من المغول والاتراك على أقاليم شاسعة في شرق اوروبا . هذا ، في نفس الوقت الذى جنت فيه الاقطار الاوروبية الاخرى (أى دول الغرب) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغير الجوهري الذى حدث في المجالين الاقتصادى والاجتماعى . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق اوروبا ان تستنفذ معظم قواها في كفاح ضد الطفاة . وبعبارة أخرى ، كان على هذه الدول والشعوب ان تدفع ثمنها باهظا لانها اوقفت تقدم المغول والاتراك قبل ان يصلوا الى وسط اوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومفادها ان الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد الى نتائج ايجابية ملموسة يمكن ان تحدث أى تغيير جوهري ، حتى اذا صح القول بأن المغول عملوا على قمع القلاقل والاضطرابات في أراضئهم ، أو أن الاتراك وضعوا دعائم ادارة منظمة في البلاد المنتوحة .

وسينا بكميات ضخمة من المال استثمارتها في استخراج وشراء الفضة من وسط اوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذى يطلق عليه الآن اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة) عانى غرب ووسط اوروبا من ركود في المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الامر الذى جعلها دون ادنى شك ، أقل تقدما من العالم الاسلامى أو بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الاوروبى بنيانا اجتماعيا اكثر حركة وديناميكية . وقد طرات عليه تغيرات جوهريّة في المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، تمثلت قبل كل شىء في قيام المدن وعقد الاسواق المحلية وتنظيم الاقتصاد النقدى ، وفي النهاية تكوين العلاقات الرأسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا الغليان الداخلى للمجتمع الاوروبى في (اخريات) العصور الوسطى عن نظام الاقطاع الارضى الذى كان ، من حيث المبدأ ، يختلف عما كان سائدا في الشرق (٢٢) .

وبسبب اختلاف الانظمة الاجتماعية ظلت اجزاء كبيرة من اوروبا ، كانت في الاصل أشد تخلفا ، متخلفة في تطورها عن الشرق الاسلامى الملىء بالثروة ، والذى كان يعتبر تقريبا في الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل

(٢٢) حول الاقتصاد الطبعى الذى ساد الغرب الاوروبى في ظل الاقطاع في العصر الوسيط ، واجهه الخلاف بينه وبين اقتصاد النقدى الذى حل محله بعد انهيار الاقطاع في الغرب وظهور المدينة بسكانها الاحرار وحركتها النشطة في التجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان (ل . م .) وباراكلاف (ج .) : الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى - ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط ٢ - ثانية - الاسكندرية ١٩٧٠ - ص ٢ ومايليها و ٩١ ومايليها و ١٠٧ ومايليها . ومن المؤرخين الاوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا الى هذه الناحية في كتبهم وتأليفهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, I. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

الفن الإسلامي لغته ومعناه *

عَرَضٌ وَتَحْلِيلٌ : سَعْدُ زُغْلُول

تمهيد : بُعدٌ جديدٌ للفن الإسلامي :

روح الفن الإسلامي أو معناه الداخلي ، فالفن الإسلامي - مثله مثل الفنون المقدسة - أكبر من أن يكون عملية انشائية : تظهر فيها ملكات أصحابه الفكرية والعقلانية ، أو مواهبهم الحسية والتعبيرية الى جانب مهاراتهم التقنية والعلمية ، اذ هو - بعد كل ذلك وربما قبله - ثمرة التأمل العقلاني الاصيل ، أو الرؤية الروحية للعالم أو لحقيقة ما وراء الكون .

كتاب بوركارت يضيف بُعداً جديداً الى منهج دراسة الفن الإسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، اما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الآثار . أو : جمالية عقلانية قريبة الشبه بعلم الفلاسفة ، أقدم تيتوس بوركارت على اضافة بُعد جديد الى ذلك يتمثل في :

* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michand translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr
World of Islam Festival Publishing Company Ltd.,
First published 1976.

وهذا لا يتأتى - الا عن طريق الخروج بالفن الاسلامي من عالم المنظور والحس الى عالم الرمز والحدس ايضا .

وبفضل هذه الاضافة المنهجية يصبح للفن الاسلامي - في تصورنا - ثلاثة أبعاد ينبنى الواحد منها على الآخر في تدرج منطقي، هي : **ظاهر ، وباطن ، وروح** . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجالها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الاصاله والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل في علم الجمال ، وأخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كانعكاس للحقائق السماوية على الارض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الالهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم اللدني أى العلم الالهي - على المختارين من أصحاب النورانية ، من : الانبياء والصديقين والاولياء .

وفي هذا الاطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، ان بوركارت فتح بعمله هذا ، كتاب الفن الاسلامي الذي كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الاسلامي ما سبق ان حققه كومارا زوامى (Kumara Swamy) عندما بين رمزية فن الشرق الاقصى واوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء اللغة الانجليزية عن أعماق الفن الهندسي التي لا تصدق ، وبالتالي عن أعماق فن أوروبا العصور الوسطى الى حد كبير .

والحقيقة ان بوركارت ، بفضل دراساته العميقة في علم التصوف الى جانب درايتته الكبيرة بالفن الاسلامي ، كان مؤهلا لان يعوم بهذا العمل الذي يعتبر ، بحق ، تجديدا في دراسة الفن الاسلامي ، وان كنا نرى فيه - في نفس الوقت وكما هو الحال في المحاولات التي تهدف الى تطبيق منهج واحد على الدين والعلم معا - طريقا زلقا قد لا يستطيع السير فيه الا المتخصصون وحدهم . فالمؤلف يرى في مقدمته للكتاب ان نموذجا واحدا من الفن

الاسلامي ، مثل الجامع الاموى في قرطبة أو جامع ابن طولون في القاهرة ، يمكن ان يعبر عن روح الاسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق في مجالات الثقافة الاسلامية الاخرى . فالتضاد والتنافر يوجد في علوم الدين - سوى القرآن الكريم - وكذلك النظام الاجتماعي . واذا كان هنالك استثناء فانه يوجد في الفن ثم في علم التصوف ، وان كان بطريقة خاصة به ، حيث انهما يتفقان وروح الاسلام ، دون غيرهما .

فمادة الفن هي الجمال ، والجمال في المصطلح الاسلامي صفة الهية : انه الفبطة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدي الى فهم الحقائق الروحية التي تكمن في أصل عالم كوني وانساني واحد . ان تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : ان موضوعه ، هو . من أين يأتي جمال الدنيا ، والى أين يفيب هذا الجمال ؟ الامر الذي يهدد - بفضل التقنية الحديثة - كل وجهه الارض .

عناصر الموضوع :

وهكذا كان على بوركارت ان يجيب في موضوع لغة الفن الاسلامي ومعناه على السؤال الذي طرحه في المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله واليه تعود . اما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على ثمانية ابواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتي :

١ - **تصدير** ، في فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ - **مولد الفن الاسلامي** :

١ - الوحي الثاني .

٢ - قبة الصخرة .

٣ - الامويون .

٤ - مشتتا .

٥ - المسجد الاموى الجامع في دمشق .

٣ - مسألة الصور :

- ١ - كراهية الصور : الحركة اللايقونية .
- ٢ - الصور الفارسية الصغيرة : المنياتور الفارسي .

٤ - لغة الفن الاسلامي العامة

- ١ - الفن العربي ، والفن الاسلامي .
- ٢ - الخط العربي .
- ٣ - التوشيح : الأرابيسك .
- ٤ - الشكل الكروي والشكل المكعب : المقرنص (الدلايات) .
- ٥ - كيمياء الضوء .

٥ - الفن والشعائر (الطقوس)

- ١ - الطبيعة ودور الفن المقدس .
- ٢ - المحراب .
- ٣ - المنبر .
- ٤ - الاضرحة .
- ٥ - فن الزى (الملابس)

٦ - فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوي :

- ١ - الاسر الحاكمة والجماعات العرقية .
- ٢ - فن السجاد .
- ٣ - فن الفرسان .

٧ - التوايف (المنشآت) :

- ١ - الكثرة في الوحدة .
- ٢ - مسجد القيروان الجامع .
- ٣ - مسجد قرطبة الجامع .
- ٤ - جامع ابن طولون في القاهرة .
- ٥ - مدرسة السلطان حسن في القاهرة .
- ٦ - المساجد العثمانية .

٧ - مسجدا شاه في أصفهان .**٨ - تاج محل .****٨ - المدينة :**

- ١ - التخطيط الاسلامي للمدن .
- ٢ - الفن والتأمل .

ما بين الشكل والمضمون :

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وترتيبها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخ الفن بان ثمة غرابة في الخطة التي سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخي المنطقي في دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تأتي عناصر كثيرة في غير المواضع التي ألف مؤرخو الفن الاسلامي وضعها فيها من حيث التقديم والتأخير ، وهو الامر الذي يستحق التنويه .

الشكل :

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « المنياتور » الفارسي الذي ازدهر بعد الغزو المغولي للمشرق الاسلامي في القرن ال ١٣ م يأتي مباشرة بعد الفن الاموي الذي ظهر قبل منتصف القرن ال ٨ م ، وبعيدا قبل نماذج العصر العباسي المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التي وضعت جنبا الى جنب مع المساجد العثمانية والصفوية ، وكذلك ضريح تاج محل الذي يرجع الى القرنين ال ١٦ م وال ١٧ م . ومثل هذا يمكن ان يقال عن موضع الفصل الخاص بالفن العربي والفن الاسلامي في الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوي في الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه ان يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التي تكون فيها الفن الاسلامي ، ومنها محاولة لقاء الضوء على

الكعبة أصل العمارة الإسلامية :

وإذا كان من المنطقي أن يبدأ المؤلف كتابه بباب تمهيدى عن الكعبة ، فإن هذا لم يكن مألوفاً لدى الدارسين الذين اكتفوا بتحديد دور الكعبة في العمارة الإسلامية ، من حيث أنها تحدد اتجاه المحراب في المساجد ، وما يترتب على ذلك من تخطيط لبית الصلاة بحيث يتعامد جدار القبلة مع محور المحراب والرواق الأوسط . والحقيقة أن بوركات جعل من الكعبة الأصل الذى انبثت عليه كل تقاليد العمارة في الإسلام . فالكعبة من حيث الشكل والصفات هي النموذج الأول للفن الإسلامي ، إذ تعبر عن جرثومة هذا الفن على مستويات الرمز الداخلي والشعائر والوثيقة الصلة بالشكل . فهي حلقة الاتصال بالديانة الإبراهيمية ، أم ديانات التوحيد السامية ، وعن هذا الطريق تصبح المركز بالنسبة للديانات السماوية الأخرى التي تنبثق منها ، كما تنبثق الفروع من أصل الشجرة .

فالشكل التكميبي يؤكد أصل الكعبة الإبراهيمي - 'فقدس الأقداس' في معبد سليمان له نفس الشكل - وجوانبها الأربعة أو أركانها تقابل الاتجاهات الأصلية التي ترتبط بفكرة المركز ، من حيث أن الاتجاهات الأربعة هي أركان العالم أو دعائمه . أما الكسوة فلها رمز تجريدي خفى يعني معاملتها كجسم حي ، بينما تأتي قداسة الحجر الأسود من حيث أنه حجر نيزكي سقط من السماء .

والكعبة بصفاتها مركز العالم تمثل نقطة تقاطع محوري السماء ، وعلى سمتها تكون بيوت الملائكة ثم العرش الذى تطوف حوله الأرواح السماوية ، أو تدور معه في حقيقة الأمر . وهكذا فإن الطواف في الحج يمثل دوران السماء حول محورها القطبي في مقابل الكعبة - وتلك كانت فكرة الطواف في كل المعابد القديمة .

المشكلة التي ما زالت موضع جدل بين الدارسين ، وهي : مسألة توصيف حضارة هذا الفن ، وهل هي عربية أم إسلامية ؟

والمهم أن هذا الذى يظهر وكأنه عدم انسجام في الترتيب الزمني للموضوع ليس في حقيقة الأمر كذلك . فالمؤلف على دراية جيدة بالتاريخ الإسلامى أيضاً ، وهذا ما يظهر في نظرائه العميقة في تاريخ الأمويين وتاريخ الأسر الحاكمة والجماعات العريقة ، من : الترك والإيرانيين والمغاربة ، مما يمكن أن يكون مفيداً لدارس التاريخ الإسلامى حقاً . أما هدفه من عدم الالتزام بالترتيب الزمني الصارم ، وتنقلاته البعيدة فيما بين آثار القرن الـ ٨م و آثار القرن الـ ١٢م بل والـ ١٦م في كل من الشرق والمغرب ، فهو البرهنة بالدليل المادى على وحدة الفن الإسلامى ، بصرف النظر عن حواجز الزمان والمكان . فوحدة الفن الإسلامى هي السمة العجيبة التي تميزه عن بقية الفنون العالمية - باستثناء الفن البوذي وحده - وهي نابعة من روح الدين الإسلامى ، دين الوحدانية أو التوحيد الإلهي .

للمضمون :

أما على مستوى المضمون فالملاحظ أن الخطة تحوى عناصر متنوعة ، بعضها غير مألوف بالنسبة لمؤرخي الفن ، وبعضها لم ينل من اهتمام الدارسين مثل ذلك القدر الذى أولاه أياها بوركات من حيث الكم والنوع . وشرح ذلك لا يتأتى إلا بعرض موجز لمحتويات الكتاب وأهم ما تضمنته من أفكار ، وإن كنا نحب الإسراع بالإشارة إلى بعض العناوين التي تثير فضول الناظر ، مثل : الوحي الثانى ، والشكل الكروى والمكعب ، وكيمياء الضوء ، والطبيعة ودور الفن ، والكثرة في الوحدة ، وأخيراً الفن والتأمل . (١)

الطولي عرضا في اتجاه القبلة ، وبذلك أصبحت اعمدة الاروقة تعطى شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية في كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي - وهذا ما يظهر في جامع دمشق بشكل جلي .

وقبة الصخرة في القدس ترتبط بالكعبة عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدأ من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب أى أعماق الضمير الانساني . وابواب قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزي لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض في القبة المدورة وقاعدتها المربعة ، اى بين الشكل الكروي والشكل المكعب بأصولهما القديمة في النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذى تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة في المسجد ، ثم في أضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر في العمارة العثمانية التي طورته في كل أشكاله المتنوعة . ففي العمارة العثمانية أصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

أما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعبي المثالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المعتمدة بالظلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعمارى الرئيسى في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت في المدرسة لمذاهب اهل السنة الاربعة لها - مثل جدران الكعبة او أركانها الاربعة - رمزها في الاسلام . فكل اربعة مبادئ ترتبط بخامس هو أساسها ومركزها:

والاتجاه نحو نقطة واحدة في الصلاة وهي الكعبة ، يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية في الارادة الكونية . وهو الامر الذى يختلف عن اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازي محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذى يمثل في الانقلاب الربيعي صورة المسيح في عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانتا تكميليتين ، هما : التوازن الذى يمثله الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة الممثلة في الطواف حولها . أما التعرى من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من أصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام عند فتح مكة هو أمثلة الوحدانية ، أى : الوحي بأن لا اله الا الله .

وهكذا أصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما في القرآن من الرمز ، عندما يتكلم عن : وجه الله ، ويد الله ، والعرش الذى يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التي يتجه اليها المؤمنون في الصلاة ، والمركز الذى يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذى يعبر عن الوعى بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فذة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية في كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد، ان لم يمكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، اى من منظور التأمل العقلانى الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنسية والمعبد ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة في المسجد تحيط بالحرم المكي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس الشام الى مساجد جعل امتدادها

والتأملية ، فمن باب أولى ان يظهر بشكل اوضح في الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطي ، بل وكذلك في صور « المينياتور » الفارسية ، وان اصبحت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف عن التجريد في الفن الاوروبي الحديث الذي اراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة فانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد في الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف اللامعقول من حيث أنه : رؤية روحية للأشياء ، بمعنى رؤيتها في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذي تستقى منه اشكال التجريد في الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتحطيم ماكان في البيت الحرام من الاوثان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب في خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن عند اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذي يمكن ان يشبه بحالة التشبع في المحلول المركز التي تسبق حالة التبلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد في اشكاله البلورية المنتظمة . والتشبع هنا ليس الا رمزا للقوى الفريزية الخلاقة في التقاليد الموروثة .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل

فالخلفاء الراشدون اربعة يسرون على منهج النبي وهو الاصل الخامس ، ودعائم الاسلام اربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخامسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل بأربع نساء ، وبالتالي يكون لفناء الدار اربعة جوانب تنفتح عليها اربعة مساكن مستقلة .

وبالباب الخارجي الذي يضيق في مدرسة السلطات حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة في الحجر ، تحوى كهفا كاملا من المقرنصات (الدلايات) يجعل من داخل البناء وكأنه البلور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي وافاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسيا الصغرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر في بوابة جامع الشاه (مسجد شاه) في اصفهان بمنارتيه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز ايضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا علاقة بالتشيع في ايران ، حيث يؤثر عن النبي قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . وعن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه في اصفهان ، الذي يوحى في نفس الوقت بشكل قوس النصر في أبهى نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والايمان الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الآخر .

التجريد سمة أساسية في الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد - في كتاب بوركارت - يعبر عن السمة في الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد في العمارة التي تكون لها قيمة نوعية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها الغيبية

في كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التأمل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخصيات الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شيء : من حيث ان صفته الاولى هي التأمل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العذراء كالصحراء مثلاً ، وهو الامر الذي يؤكد زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقاعه الذي لا ينقطع ، وعبر نسيجه الذي لا نهاية له ، تماماً كما يمكن للنهر الجارى او الفتيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهتزة في مهب الريح ان تنزع الوعى من وثنيته الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخياً من ان الحركة اللايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور في الاسلام ، فان بوركات يشكك في ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلافاً بيناً في هذا الامر فانهما تشتركان في قاعدة واحدة ، هي :

نظرية طبيعية الانسان التصويرية اى التخيلية . هذا المنطلق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محبى الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها الذاتي عند المسيحيين .

الصور . هذا ما تؤكد بهساتين الفسيفساء في الاسلام هو التعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الآريين من محبى الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بمبدأ تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق . يتضح ذلك في عدم ظهور الابعاد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانساني في الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان في مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونوك .

العنصر الافلاطوني الكامن في الفن البيزنطي ، بما يمثله من الحكمة التأملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوجدانية الالهية في مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة في الوحدات الهندسية الايقاعية ، من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد ان لم تعد افرار محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال في نقش واجهة قصر مشتا الواسعة ، الذي يوصف بأنه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالافريز الذي كان ساكناً في النقوش القديمة اصبحت بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورية التي تذكر رموزها بالهند اكثر من اليونان - عنصراً متحرراً او ايقاعياً .

وبذلك بدأت الزخرفة الاسلامية المكبرة في قصور الامويين الريفية ، وهي تؤلف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل عن هذا الطريق الى مجال ما هو وعى وما هو لا وعى ، من الرموز القديمة التي تطابق في مذهبها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفي الاول في الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس العمارة التي تمثل وعاءه .

واذا كان بعض امراء الامويين قد تساهل في استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحدات زخرفية في قصور الراحة الريفية ، فان هذا لا يعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما تلاكده بهساتين الفسيفساء البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني او حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي في الاحترام الواجب للسر الالهى المكنون،

الاسلامي ، اذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي أم فن اسلامي ؟ وهي المسألة المطروحة بالنسبة للحضارة الاسلامية ككل ، مما دعا الى توصيفها بالعربية وبالاسلامية معا : كحل توفيقي او تلفيقي لهذا الاشكال الذي يختلف بشأنه المسلمون من عرب وعجم ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة ان صفتي العروبة والاسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فاذا كان كثير من عناصر الفن الاسلامي الاول قد اخذ من تراث الشعوب المفتوحة فان هذا الفن المبكر حوى ايضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة في شكلها التعميري بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالاسلام . واذا كان من الصحيح ان عبقرية العرب تمثلت في لغتهم ، فان قصر تلك العبقرية على مجالي الايحاء الصوتي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان قطبي كل لفة فقط ، والقول ان العرب لا يرون الاشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد اثبت الفن الاسلامي ان العربي ، رغم عقله السريع الحركة (الديناميكي) وذكاؤه التحليلي ، ليس أقل الناس تأملا في كنه الاشياء المنظورة . فالتأمل لا يحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن ان يتتبع الوحدة الفنية خلال الايقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الازلي في مجرى الزمن . وهذا ماتعب عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار في نظام المنظور ، وكذلك عناصر التضفير المتداخل الذي يجب قراءته بتحريك العين مع مجرده بفضل الانشاء وقوة التكافؤ . والتوريق او التضفير او ما يدخل في معناهما مما يسمى بالتوشيح (الارابيسك) هو فن تجريدي يميز العبقرية العربية اولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر الشعر العربي نوعا من التوريق العقلي واللفوي ، وليس وفرة في الصور الموحي بها .

هذه المبادئ التزم بها فن « المينياتور » الفارسي الذي ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، وثيق الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم انه طبق بعد ذلك في كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريري ، قبل ان يزدهر بعد الغزو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على عهود الايلخانيين والتموريين ثم الصوفيين . ومناظر الريف في صور المينياتور الفارسية تظهر كنوع من النغم الفردوسي ، فهي ريف نوراني بغير ظلال ، كانه مضى من الباطن - والضوء كالكينونة بالنسبة للموجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزي لهذه المسألة : ان تكون مرثيا يعني انك موجود ، والاشياء تكون موجودة فقط في الحد الذي تشارك به في ضوء الوجود . وفي هذا المجال تصبح الاعمال الساذجة من هذا التصوير في حقيقة الامر حكمة ، وذلك ان المهم هو رؤية الاشياء في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

واذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذي لا يفصل بين الشريعة وبين الايحاء الحر بطيقة حاسمة ، فان انهيار هذا الفن عند اول احتكاك له بالفن الاوروبي المعاصر لا تفسره الا علاقته الهامشية بالاسلام .

واذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الاسلامي ، فان الخط العربي الذي كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية وأكثرها اصالة وانتشارا في عالم الاسلام ، لا يضاهيه في ذلك الا التوشيح (الارابيسك) الذي يمثل تأليف من اشكال نباتية وأعمال هندسية مضفرة ، والذي كان يتراوح معه في الزخرف المعماري .

والخط العربي يمثل مبحثا يخرج عن نطاق الزخرفة ، من : واقعية وتجريدية او رمزية ، الى موضوع اللغة المشتركة للفن

نوع من النسخى الأولوى ، له سيولة الهواء ، والمغربى يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفى والنسخى ، بينما التركى العثمانى شرقى ، ولكنه يحب تأليف انواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات (الطرر) . وأغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربى والصينى لدى المسلمين فى مقاطعة سيكيانج .

واهم رموز الكتابة يتمثل فى التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليفة » ، وهما الرمزتان المعروفان فى التصوف الاسلامى : فحروف الكتابة اشبه بالاوراق من الشجرة ، والكلمات والجمال تشبه الفروع ، وأصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابة فى الفن الاسلامى محل الصورة ، فى شكل آيات قرآنية ومدائح نبوية وأشعار مأثورة ، ودخلت فى تأليف التوشيح الى جانب التوريق والتضفير ، وفى مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تتمثل أجمل قطع الزخرفة فى افريز الخط الكوفى الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها بأصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدور حول كل الحوائط . وحروف هذا الخط كبيرة جدا ، وهى تقف متعاطمة فى موجات متتابعة من درج الورق (الطومارات) ، فى حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد فى صفاتها القدسية . وهنا يحق للمؤلف ان يسجل : أن أصداء الآية القرآنية لا تظهر فى شكل مرئى كما تظهر فى هذا المكان .

عناصر الفن الاسلامى ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الاسلامى وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم ان الاسلام لا يعرف الطقوس كما هو الحال فى المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الاساسية هى تقديم الاطار المناسب للشعائر ، الى جانب حمايتها واضفاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق فى بيت الصلاة فى المسجد ، تعبيرا عن الجمال الصافى . وفى اطار هذه الافكار ، ولما كان

واللغة العربية فى شكلها القرآنى لايدانىها شيء فى ان تتحول الى فن . فالاعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هي التى تحدد اشكال ومقاييس الفن الاسلامى ، والاسلوب القرآنى يحقق عن طريق الروح حالتى الراحة والتطهر . وهكذا اصبح الفن التشكيلى فى الاسلام يعكس بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وان كان من الصعب الامساك بطرف هذا المبدأ . وبفضل الكتابة ، وهى اكثر الفنون الاسلامية عروبة فى كل العالم واشرفها ، اكتسب الفن الاسلامى صفة « العربى » . والحقيقة ان شيئا ما لم يشحذ المشاعر الجمالية فى الشعوب الاسلامية كما فعل الخط العربى . ومقاييسه الجمالية تتلخص فى التأليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين اكثر الايقاعات اللحنية العذبة ، فقطباه هما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصينى والخط العربى مثلا يتضح الاختلاف الوظيفى بين كل منهما . فالصينى خط مرئى (صورى) يفضل استخدام الفرشاة بينما العربى صوتى (سماعى) يفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتضفير والايقاع المستمر . والصينى يسير فى خط رأسى يذكر بعلم الالهة النازلة عن اعلى الى اسفل ، بينما العربى يسير افقيا من اليمين الى اليسار حيث موقع القلب ، فكانه يتقدم من الخارج الى الداخل اى من الظاهر الى الباطن . والاسطر المتتالية افقيا فى الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهى رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الايام والشهور والسنوات .

واشهر الخطوط المستخدمة فى الزخرفة هي : الكوفى الذى يمثل الاستقرار او السكون ، والنسخى الذى يمثل السيولة او الحركة . ومن الكوفى انواع ، هي : القائم والمزهر والمضفر . أما الخط الفارسى فهو

الجسم يشارك في أداء الصلاة تطلب الامر تطهيره بالوضوء الذي يؤكد حسن النية ، وهذا ما يذكر بالعلاقة بين تطهير الجسم وبين المفهوم الجنسي في الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود في الصلاة تعبر عن التميز عن الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهى بعد ذلك تعبر عن علو الروح وافقية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهى . أما عن معادلة هذه الحركات في الرمز بفلقة الصليب ، فامر لاندري كيف تهيأ للمؤلف .

ولقد كان لحركات الصلاة هذه اثرها في فن الزى الاسلامى ، رغم انه لا توجد ملابس كهنوتية في الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفى الجسم وتناسب حركاته في الصلاة ، وتتصف بالبساطة الروحية التى تحفظ الهيبة . والعمامة على الرأس هنا تعبر عن عظمة الاسلام - وتغطية الرأس تقليد سامى قديم يعبر عن رهبة التبجيل . وهذه السمات في الملابس تخفى الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولا شك ان غيبة الصور في الفن الاسلامى كانت سببا في اهتمام المسلمين بفن الملابس ، وهو الذى حقق استمرارها على المستويين الزمنى والاقليمى ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الاوروبية يعتبر تحولا من حياة التأمل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى النزول الى المستوى الادنى ، فالملابس الاوروبية ابتكرت لتقضى على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق في هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعنى الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن أهين الناس .

ومع ذلك فالمحراب ليس مكانا مقدسا في المسجد ، فوظيفته هى تحديد القبلة . ومع

انه يمكن ان يكون مشتقا من الكنائس القبطية أو المعابد اليهودية ، فهذه مسألة عابرة ، والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض : فالعقد في أعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الارض . اما شكل الصدف البحرية التى قد تشكل العقد فهى مرتبطة بالدرة التى خلق منها العالم ، فالمحراب اذن هو الكهف الذى يمثل القلب الذى يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسى الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجمعهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودينية . ودرجاته التى تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقي بمظلة في أعلاها وباب في أسفلها مما زاد في رمزية المنبر ، اذ اصبح ساما العالمين الذى يتدرج من عالم الجسد السفلى الى عالم النفس ثم الروح واخيرا العرش . أما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبی صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فان ترك المستوى الاعلى خاليا له معان رمزية يمكن ان تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت في العمارة الاسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تأثيرها على قباب الطراز القوطي في العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية تكون مع الله بينما هى في الاسلام وحيدة لذاتها .

وفي الزخرفة يتكون التوشيح (الارابيسك) من اشكال نباتية (توريق) واعمال هندسية متداخلة (تضيف) ، والاول يمثل الايقاع بينما يمثل الثانى حالة التبلور . والتوشيح - بما فيه من توريق وحدته الكرمة ، شجرة الحياة ، أو حشيشة اليهود (الاكانتوس) أو النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، ثمثّل

وهى لا تتأتى عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد فى كل مكان وزمان .

وكل مظاهر الفن الاسلامى تتجمع فى المدينة وهى تعبر ، باتصال مساكنها خارجيا وانفصالها داخليا ، عن مبدأ الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة . والمدينة يمكن أن تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة أكبر من معناها ، من حيث أنها : دار الاسلام أى مرفأ النظام والسلام .

الخلاصة :

من هذه النظرات العامة فى لفحة الفن الاسلامى ومعناه يتضح أن بوركات تناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وأنه أضاف بعدا جديدا الى دراسة الفن الاسلامى ، هو : المفزى الباطنى أو الرمزى . واذا كان المؤلف قد قدم فى هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين فى التاريخ الاسلامى ايضا والتصوف ، فالذى يمكن أن نلاحظه بهذا الصدد هو أن تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامى ، وبضمنه العمارة ، فى كثير من المواضع من اطاره التشكيلى الواقعى الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون فى علم الباطن ، أو أصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عالميا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لمعناه . وهنا نسجل أن المسجد - الذى يمثل النموذج الاول فى الفن الاسلامى - سعى جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من أجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة فى تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن فى أنه قد يؤدى الى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذى هو مادى أصلا ، من نطاق الواقع والحس الى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، أما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظتنا الرئيسية تتلخص فى أن المؤلف لم يبرز دور العرب فى

الاثر الاسيوى - يرمز الى حالة دائمة من الايقاع الكونى ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف ، ومن الانتشار والانتقباض . واختصار الوحدة الزخرفية فى اشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية فى كل الفن الاسلامى . فالاسلام دين العودة الى البدء ، أى إعادة الاشياء الى الوحدة .

والتضفير الهندسى الذى يقدم مساحات متناظرة بعضها ممتلىء وبعضها فارغ يتميز بالايقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين أشكال تجومية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضرورى أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهومه ضمنا ، والمهم انها تؤدى الى الاتساع من خارج الرسم المربع أصلا . واستمرار النظر الى التضفير يتحول الى نوع من التجربة الايقاعية المصحوبة برضاء عقلانى نابع من الانسجام الهندسى الكلى ، وهى فى النهاية تعبر مباشرة عن فكرة الوحدةانية الالهية الكائنة فى خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائى .

وفى المقرنص أو الدلايات تألف الهندسة بالايقاع فى شكل غير تخطيطى ، بل فضائى كلية ، فهو يوجد فى القبة على شكل حنايا ومشاوآت تتكرر كخلايا العسل المنقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة الى تربيع قاعدتها ، وبذلك يتميز بصفى السكون والايقاع بين كل من الشكل الكروى والشكل المكعب ، بأصولهما القديمة فى النموذج الكونى الذى تجسده السماء والارض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر فى الفن الاسلامى ، ورغم ذلك فان وحدتها توجد فى كثرتها . انها أشبه بتحليل الشعاع الضوئى الى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهى عناصر تأليف تجتمع معا لتشكّل طرازا خاصا . وأكثر من ذلك فالوحدة فى الفن الاسلامى هى بالضرورة فى الشكل الكلى للبناء الفنى ،

واخيرا فان التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والاشارة الى ان الفصل بينهما هو ظاهرة اوروبية حديثة نسبيا ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثارا سيئة في الحضارة الاوروبية الحديثة ، فهو أمر مقبول . واذا كانت الدعوة الى نبذ هذا التقليد الاوروبى ، وخاصة في اشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث أشار المؤلف الى أن ارتداء المسلمين حاليا للملابس الاوروبية يعتبر نزولا من المستوى الاعلى الى المستوى الاسفل ، تعتبر هي الاخرى مقبولة ، فان لنا تحفظا كبيرا على المبالغة في ذلك ، والقول : ان الملابس الاوروبية اخترعت من أجل هدم اسلوب الحياة الاسلامية . حقيقة اننا لا نريد أن نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الاوروبى ، ولكننا لا نحب أن تفهم هذه المقالة على أنها دعوة الى نبذ التقنية الاوروبية الحديثة ، حيث نرجو أن يكون لنا دورنا فيها ، مثلما نحب أن نحافظ فعلا على تقاليدنا الاسلامية ، من فنية وغير فنية - وهو التحدى الحقيقى الذى نواجهه فى عصر العلم والتقنية الذى نعيشه .

تكوين الفن الاسلامى ، ابان نشأته على الاقل . حقيقة انه بيّن تكامل الدور الذى قام به الحضرة والبدو فى ميدان الفن ، ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما ألح على انهم ظلوا فى معظمهم بدوا لا يعرفون الفن ولا يحتاجون اليه ، بينما أظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحراوات افريقيا من البربر ، على انهم اصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر فى الاشياء والتأمل ، ولا يكتفون بسماعها مثل العرب . والحقيقة أن العرب لم يكونوا فى معظمهم بدوا ، بل ان كثيرا منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا اصحاب حضارة عرفوا المباني العظيمة التى ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة المباحج والترف ، مما يمكن أن يكون كثيرا من عناصر الفن الاسلامى الناشئ . بل ان كثيرا من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضرية الراقية ، والمثل لذلك واحات اليمامة التى وجدت فيها المباني العالية التى عرفت باسم « البتل » والتى يمكن أن تكون نماذج أولى لمنازل المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما أقيم فى بلاد المغرب والاندلس .

علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

عرض وتحليل : الفاروق زكي يونس

الدول المتقدمة صناعيا في الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب في هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامر الذي ينبغى ان يحظى باهتمام المسؤولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى في هذه الدول ، بالشكل الذي يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقات البشرية الشابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بصور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتأليف الكتب الدراسية التي تعرض

لعل من الظواهر التي تستلفت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعي في الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على أولئك الذين يتخصصون في هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهمية هذه الدراسة بالنسبة للطلاب في مجالات اخرى كالطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفي بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية أساسية ولا غنى عنها في المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على

* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة في المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها في ظهور الكتب الدراسية في علم الاجتماع باعداد كبيرة في السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة في اعداد المشتغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذي اثار كثيرا من التحديات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد في اعداد الطلاب الذين يتخصصون في علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية في جملتها . ونظرا لان الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو في بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو في جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المشتغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجهوا دراساتهم نحو النماذج الكلية في داخل المجتمعات وفي غيرها من الوحدات الاجتماعية .

هذا الكتاب اذن ، وفي نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للعصر الذي نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعى . علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن ان تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل واعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المشتغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصفه وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعى ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هي العوامل التي تؤدي الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة ان جانبا كبيرا من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانبا هاما من دراسة التنظيم الاجتماعى ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعى ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعى ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

بطريقة او باخرى لمضمون علم الاجتماع وقضاياه الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية في هذا المجال . والكتاب الذى نحن بصدده يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد في هذا الكتاب ان المؤلف وضع في الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب في علم الاجتماع . وقد وضع ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخيا ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتباره موضوع علم الاجتماع ومحصلته وقد استفاد المؤلف جيروم رابو Jerome Rabow في اصداره لهذا الكتاب من تجربته في تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة عضو في هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس . ومن ثم ، فمن البديهي ان يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع في الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي في دراسته لهذا العلم . على ان ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع في الوطن العربى ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتأليف الكتب الدراسية في علم الاجتماع ، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة .

يمهد الكاتب لموضوع هذا الكتاب بالاشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير في هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدتها علم الاجتماع الامريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديدة بالنظر وهي عدم الاتفاق على أسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون عن الوسط الاجتماعى المحيط بهم . وفي اعتقادى ان هؤلاء الطلاب بخصائصهم وقيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا في ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة في تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا في التمهيد لاتجاه جديد

على ان تكون ممثلة للقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطي الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذى يقع فى ستمائة وتسع وثمانين صفحة والذى نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

اولا : مقدمة حول المفاهيم الاساسية :
تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعى ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته ، كما تعرض للتحليل السوسيولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر فى الجماعات ، وترتبط فيما بينها . وقبل الدخول فى أية تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا للمناقشة فى شكل اسئلة :

- ١ - ما هى اهداف المرحلة الجامعية الاولى ؟
- ٢ - ما هي الحرية الاكاديمية ؟
- ٣ - هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط فى السياسة ؟
- ٤ - هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟
- ٥ - كيف يمكن ان يكون علم الاجتماع مفيدا لك ؟

فى هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتماع واستخداماته ، وحول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالمجتمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسيولوجية تزود الطالب ، بل تزود المواطن العادى فى المجتمع بالادوات التي يمكن عن طريقها تثبيت الاوضاع القائمة فى الوسط المحيط بهم أو تعديل هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شغلوا بوصف وتحليل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاجتماعية . وفى هذا الاطار يؤكد الكاتب وجهة نظره والتي تتمثل فى ان علم الاجتماع هو دراسة التنظيم الاجتماعى Social Organization والواقع ان هذا الاتجاه ليس جديدا تماما فى علم الاجتماع ، فقد سبقه اليه عدد من علماء الاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تمثل فى الواقع انحرافا عن الفكر السوسيولوجي التقليدى . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكتاب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذى يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لها والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها لطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب فى اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمى الغزير للمشتغلين بعلم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشة اربعة موضوعات اساسية هي على التوالى :

- ١ - مقدمة حول المفاهيم الاساسية فى علم الاجتماع .
- ٢ - صورة الانسان فى المجتمع .
- ٣ - انماط التنظيم الاجتماعى .
- ٤ - خلفية المجتمع المعاصر .

وفى اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدأ كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعى ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التالية . هذه القراءات تتضمن المقالات أو البحوث التي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب فى اختياره لهذه القراءات

السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية. واخيرا يأتي المستوى الثقافي الذى يشمل عدة موضوعات كالفلسفة والقانون والادب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع في نظره هو ذلك العلم الذى يختص بدراسة الانسان على اساس من الكشف عن المبادئ والقوانين التى تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة . انه لا يقتصر على هذا النمط او ذاك من انماط السلوك الانساني، ولكنه يعنى بحياة الجماعة فى جملتها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة فى علم الاجتماع ، وتتميز الجماعات بالاتي :

- ١ - انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .
- ٢ - انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .
- ٣ - ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .

٤ - تؤثر خصائص الجماعة فى افرادها ، فى اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

وقد عني الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجريتا على اساس تجريبي دارت احدهما حول انماط الاتصال واثرها على

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع بتركيزه على اساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للأنشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع ان يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف عن جوانب النجاح او الفشل فى الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الآخرين . وميم هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا ينقطع حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع .

الاطار النظري لعلم الاجتماع : جرت العادة

على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذى يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية . فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمى الذى يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis

على اساس ان كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظري لعلم الاجتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوى - النفسى - الاجتماعى - الثقافى .

ينظر التحليل العضوى للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكاديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسى . والمستوى الاجتماعى ينظر للانسان كطرف فى علاقة اجتماعية ، ويشترك مع علم الاجتماع فى هذه النظرة العلوم

المجتمعات الصناعية الحديثة حيث أصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا في التغير الاجتماعي وفي نوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الانسانية في الصناعة حيث ادت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت احدي الدراسات الحديثة قد اشارت الى التفاوت في ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل احدي التحديات الكبرى للمجتمع الانساني المعاصر .

ثانيا : صورة الانسان في المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الاساسية ودور علماء الاجتماع والاطار الذي تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتاب الى دراسة الانسان في المجتمع وتم هذه الدراسة من خلال ظواهر اساسية ثلاث يشارك فيها الانسان ويتأثر بها ، هذه الظواهر هي **الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية** .

* الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها احدي المتغيرات الاساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعي تعتبر جزءا من ظاهرة اعم واشمل هي الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص اهم مميزاتها في انها ظاهرة تخص كل الناس ، على اساس انها من الامور المكتسبة بالنسبة لكل افراد المجتمع ، يكتسبها الفرد بعضويته في مختلف الجماعات . تبنى الثقافة على الاسس البيولوجية للانسان وتستثمر قدراته الفائقة على التعلم . على ان الانسان لا يخضع لغرائزه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضح في الحياة الانسانية . مثال ذلك موقف المجتمعات الانسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

اداء الجماعة ، بينما عنيت الاخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .

واذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل في علم الاجتماع بحيث لا يتسنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الافراد المكونين لها ، فيجب ان نتذكر في نفس الوقت ان الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل في فراغ . انها توجد جميعا في مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم انها تتأثر بعوامل لا تتعلق بخصائص الجماعة او الافراد . وترجع اهم هذه العوامل الى ثلاث : السكان - البيئة - التكنولوجيا .

واذا كان لخصائص السكان اهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فان البيئة كذلك تحتل مكانا رئيسيا في ذلك الاطار الذي يؤثر على الجماعات . حقيقة ان الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث أصبح الانسان قادرا على التحكم في البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن اغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، في الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذي يؤكد حقيقة اعتماد السكان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على ان ذلك لا يمنع من الإشارة الى ان موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بعلاقة الانسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة او تابع لها ، الامر الذي يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية في هذا الصدد على ان سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد ادت الى تخریب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الامر الذي أدى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الانسان نحو الموارد الطبيعية .

بقيت الإشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذي يتخذ اهمية خاصة في

ويأخذ البعض الآخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحريم الزواج بين الاقارب يتخذ اشكالا عدة في مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبية الثقافية ، حيث ترد الاختلافات في الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرنة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الاشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو في الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل وعن الجماعة ذاتها . ويتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية ديناميكية تؤثر في اعضاء الجماعة ، وفيما يقومون به من أنشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الافكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبية الثقافة ، والاخرى عن ثقافة احياء الزوج في العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها أحد علماء الاجتماع من احدى القبائل البدائية في شمال امريكا .

الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا امام ظاهرة التأثير المتبادل بين التفاعل والعلاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية (التأثير والتكيف المتبادل) بالمعنى الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن العلاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرتهم على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عنى الكاتب بزيادة توضيح هذه الافكار من خلال مقالات ثلاث تدور في جملتها حول التفاعل في مواقف مختلفة مثل مقابلة بين أحد المحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسي وعمله ، كما عرض لنمط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيذوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية في احدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال احدى المقالات لأكثر انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهي علاقة الحب .

❖ التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة للسلوك والقيم السائدة في الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال ، ويشير التفاعل الى عملية التأثير المتبادل بين الافراد . انه العملية التي بمقتضاها يسلك الافراد ، آخدين في الاعتبار اعمال الآخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل متكرر ، الامر الذى يؤدي الى نمو علاقة اجتماعية فالعلاقات الاجتماعية في معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل أصل العلاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل

❖ التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الاطار العام لتعلم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم احكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التي عن طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة . انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد عن طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى عن طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي (المستوى العضوى) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . وتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

- ٢ - تحكم الآخرين في استجاباتهم للذات قواعد منظمة لسلوك الناس في مختلف الأدوار .
- ٣ - تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .
- ٤ - تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة بالنسبة للنساء وخاصة في المجتمع الأمريكي ، حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للفرقة ضد النساء تحتاج الى الفهم والدراسة على أساس ان تحرير المرأة يدعم حرية الذكور والاناث على حد سواء .

ثالثا : أنماط التنظيم الاجتماعي :

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على تنمية وتدعيم الانماط الثقافية في الجماعات ، ومن ثم كان لابد من دراسة هذه الانماط ذاتها . ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية تنتشر في كل مكان ، اصبح من المناسب طرح فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها واشكالها .

يعرف الكاتب التنظيم الاجتماعي بأنه يشير الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناس وبين البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم على تنسيق الأدوار التي يقومون بها سعيا وراء غرض مشترك . ومن ثم يوجد التنظيم الاجتماعي بالنسبة للناس في احجام مختلفة حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد اناس تربطهم علاقات بعضهم ببعض ، وحيثما يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على اعمال معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي في كل اشكال العلاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد الجماعة بعضهم ببعض ، ويعمل على تيسير الوصول الى الاهداف الفردية والجمعية .

نُتي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة الذي ارتضاه المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تعمل على تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات والدوافع ، والتي في مجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعني الخضوع الاعمي لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعي . ان الفهم التقليدي للتنشئة يغفل الدور النشط والخلاق للطفل او الشخص البالغ . فالواقع ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من عمل الى آخر ، او من حي سكني الى اخر فانه يستقبل مرحلة جديدة في حياته بما تحمله من توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث في حالة الزواج مثلا ، وعن طريق التمثل او الاستيعاب - تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا دون حاجة الى تدخل خارجي - يتم تقبل التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى ذلك ان تمثل الفرد يقتصر على مجرد هضم الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل او البالغ انما يتأثر بمستوى الذكاء ، ومن المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ، ولكنه يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من امر فان للبيئة وظيفة هامة في تكامل الفرد مع الآخرين ، والنظر الى الذات من خلال الآخرين . أضف الى ذلك ما تؤديه التنشئة في مجال تنظيم وحسن سير العمل في الوحدات الاجتماعية من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين الاعضاء ، فالسلوك في اى وحدة اجتماعية يعتمد على المركز الذي يشغله كل شخص في الجماعة ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز الذي يشغله في تنظيم الجماعة . وتنتهي دراسة التنشئة والذات الى الافتراضات الآتية :

- ١ - ان صورة الذات تستمد من استجابة الآخرين للذات .

للجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين أجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على أمور كثيرة منها أهداف الجماعة وحجمها ومكانتها في المجتمع . أما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذي يحافظ على بقاء الافراد في الجماعة بعد ان انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الأنشطة التي تمارسها الجماعة بالنسبة لأفرادها ، كما يعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الأعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية التماسكية هي تلك التي يعمل أفرادها معا لتحقيق أهداف الجماعة ، ويتحملون مسئولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تكتفي بتدريب أفرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل انها تمجد الروابط التي تربطهم بها من خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على أن بعض الجماعات قد يعجز عن الاشباع التام لرغبات الأعضاء واحتياجاتهم ، ومن ثم يتجهون الى عضوية جماعات أخرى ، الامر الذي يؤدي الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الافراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذي يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، او بين التنظيمات بعضها البعض الآخر . بقيت الإشارة الى أن الجملة قد تشهد نوعا من الصراع بين أجزائها . هذا الصراع قد يبدو نقیضا للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لان الصراع في بعض الاحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

❖ التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب في عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى ان التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة او بين الجماعات بعضها البعض الآخر لا يقل أهمية عن الولاء للجماعة . فاذا كان الاعضاء يرتبطون بعضهم البعض عن طريق الولاء ، فان نمط التبادل الاجتماعي يساعد على تحقيق درجات أقل أو أكثر من هذا الولاء ، الامر الذي يشير

ونسبة لان الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة في قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحمل هذه القضية أهمية خاصة لان للتنظيمات الاجتماعية في نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الافراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو أي تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى ان معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح او فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث ان الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على ان ذلك لا ينفي حقيقة ان للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل انها قد تتنازع مع بعضها البعض . على انه للحكم على جماعة منظمة بانها سوف تستمر او تنتهي ، تسود غيرها او ترضخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، في نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن ثم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم أي تنظيم اجتماعي من الاسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعد على البقاء خلال الزمن . اما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الاهداف الجمعية ، او اهداف الوحدات المكونة له .

في حين ان التكامل يعني التنسيق الجيد بين الاجزاء او الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدي اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

❖ الولاء للجماعة :

لعل من ابرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الانماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . ان الولاء

ظاهرة مشروطة . ومن ثم كان وجود أدوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم عن طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف في مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح بصدد ما يسميه الكاتب النظام المعيارى Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم بترشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بأدوار متنوعة داخل الجماعة .

رابعا : خلفية المجتمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت في معظمها للمفاهيم الرئيسية التي يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من انماط ويجرى فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخير من الكتاب ، والذي يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية شاملة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على اساس ان التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التي مرت بها ضروري للتعلم في فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان أسلوبه في هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية في تحليل التغير الذي طرأ على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعي لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التي تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهى على التوالى : المجتمعات العشبية ، الاقطاعية ، قبل الصناعية ، والحضرية الزراعية Folk. Feudal, pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا اشار الكاتب بايجاز الى نظرية سيرهنرى مين (١٨٥٢) عن التطور من مجتمعات

الى ارتباط هذه الانماط بعضها ببعض لمساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة اساسية في العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للآخرين واعتماده عليهم في اشباع احتياجاته ، ويعمل التبادل على تيسير الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدي التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمشاعر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات . ويقوم التبادل في نفس الوقت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدى خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الاروار والمراكز التي يشغلها الافراد في الجماعة ، ويقوم هذا التنوع في المجتمعات البسيطة على اساس الجنس او السن او القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على اساس السن او الجنس قائم في كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي ، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادي ينتج كميات اكبر من السلع لاعالة المتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من اعالة المتخصصين في الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر في الانتاج .

✽ الضبط الاجتماعي :

ان التنظيم الاجتماعي هو في النهاية محصلة التماسك بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والضبط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتأثير في سلوك الافراد عن طريق القواعد الامرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية في كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح القوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر

الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع أننا لا نستطيع أن نفصل بين التحضر والتصنيع ، حيث أن عمليات التحضر والتصنيع تسير في معظم الاحيان معا ، كما نشاهد أن المجتمعات الصناعية هي مجتمعات حضرية في نفس الوقت ، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلك بشكل أو بآخر على ظاهرة التحضر في المجتمع .

✽ المجتمع الحضرى الزراعى :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقرى التى وإن اقتربت من المجتمع الشعبى الذى وصفه ردفيلد ، إلا أنها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التى نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصدرا للتغير المستمر الامر الذى ادى الى نشأة شكل اجتماعى جديد هو المجتمع الحضرى الزراعى ، حيث بدأت النظرة العقلية للأعمال ، وظهرت سلسلة من الادوار الجديدة التى تربط القرية بالمدينة . ومن ثم فإن النظام الاقطاعى الذى بدأ في الظهور يتمثل في شبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

✽ تحول النظام الاقطاعى :

يبرز الكاتب أهم الاختلافات بين النظام الاقطاعى وبين المجتمع الصناعى الحديث ، ويرى أن التصنيع ونشأة نظام النقود قد اسهما في التحول من النظام الاقطاعى الى شكل جديد للنظام الاجتماعى . ومع نشأة الاقتصاد الصناعى ظهرت نتيجتان هامتان : احدهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة ، والاخرى القضاء على الضوابط التقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات في حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتى الوقت الحاضر . والواقع أن الكاتب يغفل عاملا هاما في التحول الذى طرأ وهو ما يتعلق بدور الدولة المتعظم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن أن تؤثر في مجرى

تبنى على المركز او المكانة الى مجتمعات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس (١٨٨٧) من مجتمعات تبنى على علاقات القرابة والمصلحة المشتركة الى مجتمعات تبنى على علاقات السوق والمصالح الدائنية « مجانيشافت » . ونظرية دوركيم في التضامن الاالى والتضامن العضوى ، ونظرية شارل كولى عن العلاقات الاولى ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هى تطور المجتمع من شكل الى آخر ، وتنعكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فإن فهم أبعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمع قبل الصناعى ، وخصائص التنظيم الاجتماعى فيه على النحو التالى :

✽ التنظيم الاجتماعى للمجتمع الشعبى :

ويتسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين أعضائه ، علاوة على أن التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم في تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعى ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومى رسمى وأى شكل بدائى للديموقراطية ، الى جانب الاتفاق الكبير على القيم في مثل هذا المجتمع ، وهى في معظمها تؤكد دور التقاليد في حياة الناس . الواقع أن الصورة النموذجية لهذا المجتمع قدمها الانثروبولوجى روبرت ردفيلد في مقال له بهذا الاسم (وردت في هذا الجزء من الكتاب) . وعلى الرغم من النقد الذى وجه لهذه الدراسة فإنها تبرز أهم خصائص المجتمعات البدائية والتى يمكن أن تساعد في نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

✽ المدينة قبل الصناعية :

إذا كان التحضر في رأى ردفيلد قد لعب الدور الاساسى في التحول الذى طرأ على المجتمع الشعبى ، فإن جديون سوبرج في مقال له بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الراى ، حيث يرى أن الحياة الحضرية الباكرة تميزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الامر

التي أوردتها فير ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الاخرى التي كشفت عنها بعض الدراسات الحديثة في التنظيم ، ومن بين الدراسات التي تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوعن العلاقة بين التنافس والانتاج ، ودراسة ادوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطي أن يبقى في السلطة .

* المجتمع الجماهيري والمجتمع الاستبدادي :

ان الزيادة المطردة في الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الافراد في لمؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بأن البيروقراطية في كل مكان قد أدت الى النظر للمجتمع الحديث على أنه مجتمع جماهيري Mass Society ، وان كان المفهوم الاخير قد اسي - استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات اللاشخصية ، ويرى فيه البعض الاخر التضخم المستمر في الوحدات الاقتصادية الكبيرة على حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض أن الحياة في المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة في مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما أشار اليه أحد علماء الاجتماع في هذا الصدد من أن الفرد (في المجتمع الغربي) يولد في مؤسسة ، يتعلم ويعمل في مؤسسة ، يلعب في مؤسسة ، وحتى حين يموت فان موارثه الثرى تتطلب تصريحاً من الحكومة وهي اكبر المؤسسات على الاطلاق .

والواقع أن فهم المجتمع الجماهيري يتطلب فهم العلاقة بين الصفوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بأنه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التأثير على الصفوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصفوة . لذلك ففي المجتمع الاستبدادي يصبح التحكم في الجمهور ميسوراً بسبب تعذر الوصول الى الصفوة لاحتكارهم وسائل القهر والتوجيه ، والانتاج العلمي والفني ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التي يمكن الاعتماد عليها في مقاومة الصفوة .

التطور عن طريق التخطيط والتغير الاجتماعي المخطط .

* المجتمع الحديث :

يدور الجزء الاخير من الكتاب حول دراسة الانسان في المجتمع الحديث في محاولة للكشف عن القوى الرئيسية في هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى في اطار من التنظيم الاجتماعي ، ويعرض في هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى أنها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهي : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيري والحركة الاجتماعية .

* البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجماً تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الامر الذي يؤدي الى امتصاص الافراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة في التنظيمات الكبيرة . ومع أنه ليس من الضروري أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، الا أنها تنجبه عادة نحو تكوين أنماط بيروقراطية في تنظيمها الاجتماعي . والبيروقراطية في نظر ماكس فير تعتبر أكثر اشكال التنظيم كفاءة وفعالية . فالبيروقراطية في نظره هي ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز اداري من العاملين ، وقد اورد فير عشرة شروط أو معايير للبيروقراطية اذا توافرت جميعاً تحقق التنظيم البيروقراطي المثالي . والسلطة في هذا التنظيم لا ترتبط بالاشخاص ، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر في كفاءة هذا النظام ، لانها تفصل السلطة من الاشخاص الذين يقاتلون في سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف أن تحليل ماكس فير كان هدفاً لكثير من النقد خاصة في ضوء الدراسات الحديثة عن المنظمات الاجتماعية . ولعل من أهم الانتقادات ما يدور حول اغفال دور التنظيم غير الرسمي في مساندة التنظيم الرسمي ، أو في اعاقته ، لدرجة أن المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لمجرد تحقيقها للشروط

بنا نوعية الحياة الى مستويات التحليل الاربعة التى سبق الاشارة اليها فى بداية هذا العرض على النحو التالى :

أ - المستوى العضوى : ويتضمن الماديات التى تكفل النمو السليم للكائن الحى من طعام جيد وهواء نقى وماء صالح للشرب ومسكن مناسب وعناية طبية .

ب - المستوى السيكولوجى : ويتضمن النظام التعليمى الذى يربى الطفل ، ومفومات السحة النفسية ، والامن والامان والرفاهية التى ينبغى أن يوفرها المجتمع للفرد .

ج - المستوى الاجتماعى : ويتضمن تنظيم وسائل الانتاج ، ولا مركزية وسائل الضبط ، ودور الفئات الاجتماعية المختلفة فى العمليات السياسية .

د - المستوى الثقافى : ويتضمن دعم الدولة للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمى والفنون التشكيلية .

وعلى اساس هذه المستويات يحذر الكاتب من انحدار ملحوظ فى نوعية الحياة فى السبعينات فى الولايات المتحدة التى اختصها بالدراسة . وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية فإن السؤال الهام الذى يفرض نفسه فى النهاية يدور حول وضع الفرد فى المجتمع ، وهل هناك تنظيمات متماسكة يمكن أن يشارك فيها الفرد لتتولى حمايته وحماية مصالحه ، وهل يرى الفرد امكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره . والواقع أن الكاتب قد وقع فى النهاية تحت تأثير نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطرح من القضايا ما لم يستوفه حقه من التحليل والمناقشة ، ويرجع ذلك فيما يرجع الى طابع الكتاب الذى يهدف الى التجميع والتنسيق بين عدد كبير من القراءات ، الامر الذى يجعل من اختيار هذه المادة امرا صعبا ، ومع ذلك فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وبرزه من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من الكتب الدراسية الجيدة فى علم الاجتماع .

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين احدهما تعالج ظواهر التطرف والاحتجاج كسلوك يخرج عن نطاق العمليات السياسية المشروعة والاخرى تحلل الحركة الاجتماعية العريضة خلال الستينات والسبعينات باعتبارها من ابرز ظواهر المجتمع المعاصر .

* الحركة الاجتماعية :

وتشير الى انتقال الناس ، افرادا او جماعات ، من موقع الى آخر فى المجتمع ، ومن ثم تمثل تغيرا فى البناء الطبقي للمجتمع ، سواء كانت الحركة راسية او افقية ، وسواء تحققت فى حياة الفرد او من جيل الى آخر . فالحركة مفهوم ديمقراطى وبنائى يتضمن نمطا من السلوك ويساعد على فهم المجتمع . اما عن العوامل البنائية المؤثرة فى الحركة الاجتماعية فقد ناقشها الكاتب فى اطار المجتمع الأمريكى وقد ردها الى ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر فى عدد المراكز او الوظائف المطلوب شغلها ، وتغير نظرة المجتمع الى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة المواليد فى كل طبقة . وينتهى الكاتب الى تلخيص ابرز خصائص المجتمع الصناعى الحديث فىرى انه يتصف بالبيروقراطية والطبقية والحركة التى تقوم على الكفاءة ، والتنظيم الصناعى للعمل ، وبعض عناصر اخرى من شأنها القضاء على الروابط التقليدية بين الناس .

* التنظيم الاجتماعى ونوعية الحياة :

فى الختام يحاول الكاتب أن يربط بين التنظيم الاجتماعى كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية الحياة التى يحياها الانسان فى المجتمع المعاصر . وهنا تبرز فكرة ان الصفة الانسانية تقتضى المشاركة فى حياة الجماعة ، بشكل منظم ومتناسق مع الآخرين ، مع التاكيد على مقولة ان التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الدائى المستقل عن نوايا الافراد المكونين لها ودوافع هؤلاء الافراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بين التنظيم الاجتماعى وبين نوعية الحياة . وتعود

مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

القسم الاول : - اثر اللغة المكتوبة

- ١ - الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة
- جورج كاربونيتيه
- ٢ - الشعر كنمط محفوظ في التواصل
- أريك هافلوك
- ٣ - الكلمة المطبوعة . . معمار القومية
- مارشال مالكولم
- ٤ - الكتابة والاميون في غانا
- جاك غودى

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وإنما له « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . أما نفي « الموضوع » عنه فمرده الى كونه مجموعة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدر عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بوحدة من كوابح الحرية في الحياة الانسانية السوية ، تلك هي اللغة المكتوبة .

قام الاستاذ روبرت ديسك (من جامعة نيويورك) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالي :

THE FUTURE OF LITERACY

(*) عنوان الكتاب في اللغة الانجليزية هو :

وتفسر القواميس الانكليزية المعتمدة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فان كلمة LITERATE تعنى الانسان القارئ الكاتب . وطالما ان القدرة على الكتابة تنطوى ضمننا على القدرة على القراءة فقد تقرر ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة »، أى مستقبل اللغة المكتوبة .

- ٢ -

كيف تكون الكتابة كايضا من كوابح الحرية عند الانسان وهى واحدة من مبتدعاته الحضارية الاساسية التي درج الناس على التسليم بها اداة عقلية رفيعة من أدوات تحرير العقل الانساني ؟

هذه هي « القضية » في هذا الكتاب *
وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجعل بنا التسليم ابتداء بأن ليس جميع مبتدعات الانسان الحضارية خدمت الغايات التي ابتكرت من أجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبي حين لاحظ أن بناء الامبراطورية الرومانية حين قاموا بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهياوا الوسائل لصيانتها ، كان لهم غرض معين من بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية وضمان وحدتها . ومع هذا فان نظام المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى لاغراض اخرى غير الاغراض التي قصدت منه ابتداء . فمن المؤكد الآن أن الطرق الرئيسية في الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام بهجوم مباشر على قلب العالم الهيليني ، ومن المحتمل جدا أنها أوحث لهم بذلك الهجوم . كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسية رحلة القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من الشرق الى العالم الهيليني ، وبذلك أعانت على نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام المواصلات الروماني وقع لغيره من النظم ، فكان المنتفعون بها غير أولئك الذين كان بناتها ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن « الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما وتعقيدا بعد نشأة اللغة .

ومرة اخرى -- ولجلاء القضية المطروحة -- يجعل بنا أن نفرق بين اللغة والكتابة . ذلك أن اللغة -- كمظهر من مظاهر السلوك الانساني -- اسبق في الوجود على الكتابة ، وقد كانت

٥ - الثقافة المكتوبة

— جالك غودى وآيان وات

القسم الثاني : — ازمان الكتابة

الفصل الاول : الكتابة واللغة والسياسة

٦ — المويث اللغة

— دوغلاس بوش

٧ — غلق عالم الحوار

— هيربرت ماركوزه

٨ — الطباعة والتواصل

— بول غودمان

الفصل الثاني : الهجوم على الادب

٩ — نتف من مذكرات

— يوجين يونيسكو

١٠ — انصرام زمن الروائع

— انتونين آرتود

١١ — الانسانيات واللا انسانيات

— لويس كامب

١٢ — الهجوم على الادب

— رينيه ويلك

القسم الثالث : المستقبل والكتابة ووسائل

الاعلام *

١٣ — بعد الكتاب

— جورج شتاينر

١٤ — هل تحتضر الطباعة ؟

— بن بكديكيان

١٥ — وليس منذ بابل

— آدموند كاربنتر

قام بنشر الكتاب برنتس هول وانكل
وودكلفز ١٩٧٣ .

حميمة لم يفصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين الميراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان في هذا التطور الجديد ما أفرع رسل الفكر الانساني الاوائل ، ودفعهم الى تنبيه أبناء جنسهم الى أن المؤسسة الاجتماعية الجديدة - الكتابة - ربما لن تكون نعمة خالصة عليهم . وكان سقراط من السابقين الى مثل هذا التحذير ، رغم أنه لم يكن أمياً ، غير أن تربيته كانت شفوية . ولجمعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزايا الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون أفلاطون - في محاوراته - الحوار التالي لسقراط عن المقايضة بين اللغة والكتابة والمفاضلة بينهما .

سقراط - تذهب القصة الى أن ثاموس Thamus قال أشياء كثيرة لثيوت THEUTH في اطراء الفنون المختلفة او في ذمها ربما استنقذت اعادتها وقتنا طويلا ، ولكنهما عندما وصلا الى الحروف قال ثيوت . . ان هذا الاختراع أيها الملك سوف يجعل المصريين أكثر حكمة ، وسوف يقوى ذاكرتهم ، لأنه هو اكسير الذاكرة والحكمة وهو ما اكتشفته أنا . . ولكن ثاموس أجابه قائلا . . . من الحذر بمكان كبير يائسوث ان يخترع الفنون رجل واحد ، غير أن المقدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعملها تعود الى شخص آخر . والآن أنت يا من أنت أبو الحروف قد قادتك عاطفتك لان تنسب اليها قوة هي نقيض القوة التي تمتلكها حقا ، لان هذا الاختراع سوف ينتج النسيان في عقول أولئك الذين سيتعلمون استعماله . . لانهم لن يعمرنوا ذاكرتهم . ان ثقتهم بالكتابة - التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءا منهم

وما تزال اصدق تعبيرا عن خلجات الضمير الانساني ، وأكثر مباشرة في تيسير تأمل الانسان في الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هي كانت ميزان الانسان الاول لعدالة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة . عندما سأل احد الاتباع كونفيوشوس ماذا ينوي عمله لاصلاح الدولة ؟ أجاب المعلم الأكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . واذا كان المقول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملًا . واذا بقى ما ينبغي الاخذ به مهملًا فان الاخلاق والفنون تتحلل . واذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالضلال . واذا ما ابتليت العدالة بالضلال فان الناس سيتهون . لهذا كله لا مكان للامتباطية فيما ينبغي قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . (**)

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذي علم الانسان الاول حرصه على حمل موارثه الفكرية في صدره ، ومكنه من نقل هذه الموارث من جيل الى جيل شفاهًا ، حتى قيض لاداب أمم كثيرة أن تخلق وتنقل أجيالا عديدة من غير ما استعمال لكتابة . بل أن حضارة واحدة على الأقل (هي الحضارة الهندية القديمة) كانت حضارة أمية . فقد نقلت اداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثني عشر قرنا - ومن المحتمل ثلاثين قرنا - نقلا شفهيًا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئا ، لان الصيانة التامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات أهمية مركزية في عملية النقل الثقافي . (١)

لقد جعل هذا التقليد الشفهي الفكر الانساني مشاعا بين الجميع ، كما جعل أدب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما وبينه علاقة

هم أنفسهم - سوف تقعد بهم عن استعمال ذاكرتهم . وانك لتعرض على تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقراون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدوون وكأنهم يعرفون اشياء كثيرة في حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن العسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

فائيدروس : ياسقراط انك لتخلق القصص بسهولة عن مصر أو أى قطر تحب .

سقراط : الكتابة يا فائيدروس لها هذه الخاصية الغريبة . وهى شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب امامك مثل الكائنات الحية ، ولكنها اذا ما سئلت لم تحر جوابا ولزمت الصمت المهيّب الجليل . وكذلك هى الحال فى الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا ساءلتها آملا ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا . وكل كلمة عندما تكتب للوهلة الاولى فانها يمكن ان تصرف فى جميع الوجوه بين أولئك الذين يفهمونها وأولئك الذين لا ولع لهم فيها على حد سواء . وهى لا تميز بين من ينغى أن تتكلم معه ومن لا ينغى أن تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها أو تذم ظلما فانها تحتاج الى حماية ايها لانها تملك الحماية لنفسها . . .

الفتسام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط فى هذا الحوار الممتع هو ما يصفه أريك هافلوك فى الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويمتبر افلاطون مسؤولا عنها . يفصل هافلوك رايه هذا بقوله ان افلاطون اصر فى القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الغاء الشعر كوسيلة شفهية للتواصل بين الناس كما يشبث الفكر

الافلاطونى فى المجتمع ويرسخ . بعبارة اخرى ان التمكين للفكر الافلاطونى لم يكن ليتحقق الا على حساب محق التراث الشفهى فى الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدمير الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التى كانت تميز التقليد الشفهى . فى هذا الاطار الافلاطونى اعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا فى الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل أوروبا - كما يقول هافلوك - تعيش حتى الوقت الحاضر فى ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لفتهما ، معترفة بثنائياتهما ومسلمة بنظامهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائط التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك ونظراؤه على اختراع الكتابة هو انها لم تبكر اصلا لاغراض أخلاقية أو عقلانية أو ثقافية كما درج الناس على الظن وانما نجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة فى الحضارة السومرية للمرة الاولى فى حسابات المدن والحواضر والمعابد ، تلك الحسابات الدقيقة والمعقدة . وفى الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب فى زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بأن الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هى نتاج عرضي وثانوى لجس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلفي شتراوس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن ان يعتبر الا ثورة كاية ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة - كما يعتقد شتروس - هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم وأخطر اكتشافاتها ، وهى لهذا ترتبط فى الشرق وفى الغرب بظهور المجتمعات الطبقية ، وهى قد

- ٣ -

على أن تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ليسا المآخذين الوحيديين على اللغة ، بل ان هناك بين علماء الاجتماع اللغوى من بعد الكتابة مسؤولة عن تعقيد الروابط الاجتماعية الإنسانية الفطرية . فظهور فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التى ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتيجتها الاولى في احداث الانقسام الطبقي في المجتمع الانسانى . في هذا العدد يقول مارشال مالكولم (٤) في حديثه عن الكتابة ك « معمار للقومية » أن من بين النتائج التى لم يكن قد حسب لها حساب لظهور الطباعة كان ظهور القومية أكثر تلك النتائج ألفة للناس وأكثرها قبولا من لدنهم .

« ان التوحيد السياسى للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل أن تحيل الطباعة كل لهجة محلية الى اداة تواصل جماهيرية ... القبيلة . . . وهى صورة من صور العائلة الممتدة المبنية على روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بين تفكير اشخاص ليكونوا - وليتصرفوا - كأفراد في قومية وليس كأعضاء في قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصير مشترك ومركز مشترك ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين افرادها . حتى اليوم تعتمد القومية - كصورة عن الذات - على الطباعة والصحافة ، وان تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدأت تعمل لغير صالحها » . (٥)

تسببت في تيسير استغلال الانسان للانسان في العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الاوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان في هذه الحقيقة المنشأية عن اللغة ما جعل كبار المفكرين الفريبيين المعاصرين (٣) يحذرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لأنها - اى الكتابة - في هذه الحالة تؤدي الى « تشويش الحقيقة وتزيد في ابهامها » ان في هذا التحذير عودة سافرة الى مقولة كوزنيوشوس بأن اللغة عندما تكون مشوشة فان ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكون المقول غير المراد ، فان ما ينبغي فعله يظل مهملًا ، واذا بقي ما ينبغي فعله مهملًا تحللت الاخلاق والفنون ، واذا تحللت الاخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع ان تشويش اللغة للحقيقة وزيادة ابهامها هو مسألة بالغة التعقيد ما تزال الإنسانية تعاني منها حتى الوقت الحاضر « حتى لقد اتجهت بعض الفلاسفات المعاصرة الى اعتبار اللغة المكيف الاول لسلوك الافراد والجماعات » وارجاع كثير من الاخطاء والندم الذى يعانى منه الانسان - فردا كان أم جماعة - الى غموض الكلمات التى تكون أساسا لبناء أفعاله ، وتفسير كثير من المواقف اللاموضوعية التى يتخذها الناس الى الالتباس اللغوى والوهم الذى يحيق بعقل الانسان من جرائه .

(٣) يوجين يونيسكو - الفصل التاسع من الكتاب .

(٤) مارشال مالكولم .. الفصل الثالث من الكتاب .

(٥) الكتاب ... ص ٢٨ .

- ٤ -

الكتابة والكتاب . فهناك أولا وقبل كل شيء شواهد جمّة على تدنى مستوى الاهتمام بالكتابة في الحياة الانسانية المعاصرة . يستشهد انتونين ارتود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا أن أحد أهم المؤشرات في مجال الانحطاط الفكرى في الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر في الغرب من الكتب من قبل القوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من أن الكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على أنفسهم غير أن كثيرا من دور النشر المرموقة لا تتحرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صغار الاطفال ، او عن فنون العمل الفوضوى وغير ذلك مما يعلم المنحرفين أو الحاقدين على المجتمع كيفية عمل القنابل ، أو تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، أو تخريب مؤسسات تصفية المياه ، أو نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورج شتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدنى منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، اذ لم تعد المكتبات تجد لها مكانا في الشقق السكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدام خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفي الفراغ القليل المتوفر في هذه الشقق نجد أجهزة الستيريو والراديو والتلفزيون . كما أن طريقة العيش الحديثة التى تجعل من المنزل ساحة مفتوحة لجميع أفراد العائلة لم تعد تأذن بخصوصية أجواء القراءة المعهودة سابقا . يضاف الى هذا أن القراءة أصبحت تجد لها منافسا قويا في التلفزيون أو الراديو من هنا لم تعد القراءة الجادة المتعمقة التى عرفها مفكرو الازمنة السالفة مألوفة في أكثر بيوتنا الحديثة .

ان هذه المآخذ التاريخية على الكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسئولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الانسان . وقد كان من الممكن ان تلعب كآى واقع مستجد في الحياة الانسانية - دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الان . فهى على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرة عن التجزئة الطبقيّة للمجتمع الانسانى ، وعن فصل الخبرة عن الفكر ، وعن قيام الثنائيات الاخلاقية والفلسفية ، ورغم تسببها في تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الانسان ، ووعت نداء بالضمير الانسانى الى العدل والحق ، واثمنت على خزان غنية من المعرفة ومن صور الجمال الأمر الذى ينقل المسؤولية عنها الى المجتمع الانسانى الذى وجدت فيه والى النظم الاجتماعية التى عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفعى الاول لها فان موضوعها الرئيسى صار فيما بعد . . الانسان . ومن ههنا نمت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الانسانية حتى صارت علما عليها وعنوانا لها ، ولم ينتقص من قيمتها ان بعض جلادى الحضارة المعاصرة مثل غوبلز كان يحمل شهادة دكتوراه في الأدب (٦) .

من ههنا يتخذ الانشغال الانسانى بالكتابة صيغة جديدة . . ماذا يمكن فعله لجعل اللغة المكتوبة أداة من أدوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوى الاستغلال لتوظيفها في خدمة العدل الاجتماعى ؟ المتسائلون هنا لا يتطلعون الى المستقبل بكبر تفاؤل حين يرصدون طبيعة التعامل الانسانى المعاصر مع

(٦) الفصل الحادى عشر من الكتاب .

(٧) الفصل العاشر من الكتاب .

(٨) الفصل الثالث من الكتاب .

الناس أكثر حرية وأكثر كفاية في حياتهم الجماعية وفي أعمالهم لكانوا أكثر عصمة ضد التأثير بما يقوله الخطباء الغوغائيون ، ولو لم تكن الاعلانات التجارية بالكثرة التي هي عليها الآن لآخذ الاطفال المفردات اللغوية مأخذا أكثر جدية » .

على أن الخطر الأكبر على مستقبل العلاقة بين الإنسان ولفته المكتوبة يكمن في الاستغلال الاجتماعي للكتابة الهادف لافراز « الإنسان ذي البعد الواحد » الذي يتحدث عنه هربرت ماركوزه في الفصل السابع من هذا الكتاب الممتع .

يعتقد ماركوزه أن التطور الصناعي قد اغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الأولى على التفكير في خط مفتوح . يقول ماركوزه في تعليق نظريته هذه : -

« ... أن المجتمع الصناعي يكشف

- من خلال ممارساته اللغوية -

عن أولويته الثقافية . ولكنه

يكشف في الوقت ذاته وبالطريقة

ذاتها عن تدميره لمصادر الابداع الانساني ،

وذلك بالإيحاء لأفراده

بأنه من التقدم بحيث لا ينبغي لهم

أن يفكروا في غير الخير الذي يعمهم

الآن والذي ينعمون به . هذا

النوع من الخير العميم ، هذا البناء

الفوقى ذو الانتاجية العالية القائم

على أسس بائسة ، هذا

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث المتمثل في كتب الجيب ذات الاغلفة الورقية شاهدا آخر على الازمة التي تعانيها القراءة . ان هذه لكتب تشف عن المعنى الذي يقف وراءها ، وهو أنها كتب أريد لها أن تقرأ على عجل ، وفي حالة من الحركة والتنقل لا تاذن بتعمقها أو تحليلها .

لقد أضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعدا جديدا لازمة الكتاب أسقط عنه حالة الجلال والقدسية التي أحاطت بها الاجيال الماضية ، فلم يعد - أي الكتاب - مطمحا أو تبريرا للحياة الانسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجراءة ببعض هؤلاء الثوريين الى طرح شعار « ان زوجا من الاحذية يعدل في قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الاحصائية بأقل دلالة على أزمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت احصائية نشرت في فرنسا عام ١٩٧٠ عن ان الفرد الفرنسي متوسط الثقافة لا يستطيع ان يقرأ في السنة الواحدة أكثر من كتاب واحد فقط . اما في إيطاليا فان النسبة أقل من ذلك بكثير . وعموما فان أزمة الكتاب ، في الغرب خصوصا ، تترجم عن ذاتها في عدد دور النشر التي تغلق سنويا وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الاعلام الأخرى .

يضيف دوغلاس بوش - في الفصل السادس من الكتاب - مبررا جديدا للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعللها تعليلا سياسيا صرفا . وخلاصة المشكلة في نظره هي انه لا يمكن اصلاح اللغة من دون اصلاح المؤسسات الاجتماعية ، ذلك ان الصراط المستقيم الى اصلاح اللغة يبدأ من اصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك اصلاح الثقافة الاخلاقية العامة . « فلو كانت هناك ترتيبات ادارية أقل تعقيدا لكان هناك حاجة أقل الى الكلام الاداري المزدوج . ولو كان

التأملات التى هى مراحل عملية الادراك والتقييم الادراكى ، وتفقد المفاهيم وهى المشتملة على الحقائق ، وبهذا تتسامى عليها . تمثيلها اللغوى الاصيل .

- ٥ -

لقد قلنا فى مطلع هذا الحديث ان لهذا الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت الصفحات المتقدمة الكشف عن ابعاد هذه القضية ، وجلت بعضا منها ، وليس افضل لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية فى كلمات ماركوزه :

« ان النمط الفكرى الشائع فى النظام الاجتماعى المعاصر - وبخاصة جناحه الصناعى المتقدم - يتعامل مع الكتابة تعامل ملتويا ليسبغ على العبودية صفة الحرية وعلى اللامساواة سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر عن طريق المفاهيم المغلقة التى ينشرها من خلال الاجهزة التى يملكها وبواسطتها يقرر نماذج التفكير للأفراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة اورويلية (٩) ، لغة « الحرب هى السلام » و « السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر ما هى دعوة لخلاصها .

الخبر العميم يتوغل فى صلب اجهزة الاعلام التى تتوسط بين السادة الجدد للنظام الاجتماعى وبين اتباعهم . وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين يشكلون عالم التواصل الفكرى فى المجتمع الصناعى والذى يؤدى فى النهاية الى بروز سلوك البعد الواحد المميز لأفراده » .

تأسيسا على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه ان لغة النظام الصناعى تشهد على قوة هجومه على الفكر المتسامى والخلجات النافذة ، وفى أنماط الحوار الشائعة فى هذا النظام يظهر التعارض الحاد بين أنماط الفكر الثنائى الإبعاد ، الديا لكتيكى ، وبين السلوك التكنولوجى والعادات الاجتماعية والفكرية التى يزرعها فى أفراده فى اطار هذه العادات يختفى التوتر الابداعى بين المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل TRUTH ، بين الجوهر والسرور وتنحسر عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتراجع موجبات التجريب والنقد أمام تراتيب التأكيد والتقليد والمحاكاة التى تملكها وسائل الاعلام المعاصرة لتتغلغل فى أنماط الكلام العام - عناصر السحر والطقوسية ، ويتجرد الحوار من

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف تعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

- (1) Asimov, Isaac ; The Collapsing Universe, The Story of Black Holes, Hutchinson of London, 1977.
- (2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit.) Geoarchaeology, Earth Science and The Past, Duckworth, 1976.
- (3) Entwistle Harold ; Class, Culture and Education, Methuen, 1977.
- (4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; The Economic and Political Development of The Sudan, The Macmillan Press Ltd., 1977.
- (5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles, Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت



2

1

2

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1



العدد التالي من المجلة

العدد الثاني - المجلد العاشر

يوليو - أغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن

التجربة الإسلامية

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال	٣	ليرات
السعودية	٥	ريال	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	ملياً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	٣٥	قرشاً
اليمن الشمالية	٤٥	ريال	٤٠٠	بابج
عمان	٣٠٠	فلس	٥	دنانير
لبنان	٢٠٥	ليرة	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلساً	٥	دراهم
سوريا				
المتاهرة				
السودان				
ليبيا				
مستقط				
الجزائر				
تونس				
المغرب				

الاشتراكات :

للإشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت